VARSTA DE AUR

Principalele curente ale marxismului

LESZEK KOLAKOWSKI

Principalele curente ale marxismului
II. Vârsta de aur

LESZEK KOLAKOWSKI (n. 23 octombrie 1927, Radom, Polonia; d. 17 iulie 2009, Oxford, Marea Britanie), renumit filosof şi istoric al ideilor polonez, a fost profesor de filosofic la Universitatea din Varşovia până în 1968, când a părăsit ţara natală. A predat apoi la Universitatea McGill din Montreal (Canada), Universitatea Berkeley din California (SUA), Colegiul All Souls din Oxford (Marea Britanic), Universitatea Yale şi Universitatea din Chicago (SUA). A primit numeroase distincţii academice pentru lucrările sale şi mai multe premii, printre care Erasmus (1983), „Thomas Jefferson” (1986), „Alexis de Tocqueville” (1994), iar în 2003, „John W Kluge” din partea Bibliotecii Congresului Statelor Unite ale Americii pentru realizările obţinute pe parcursul întregii cariere în domeniul ştiinţelor sociale şi umaniste.

Principalele curente ale marxismului (publicată prima oară în limba poloneză în 1976, iar apoi în 1978, în limba engleză) este cea mai cunoscută carte a sa.

LESZEK KOLAKOWSKI

★ ★

ft VARSTA DE AUR

Principalele curente ale marxismului

Ediţia a II-a

Prefaţă de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Traducere din engleză de
CĂTĂLIN CÂNDEA,
EMANUEL-NICOLAE DOBREI,
BOGDAN FLORIAN,
TEREZA-BRÂNDUŞA PALADE (coord.)

EDITURA CURTEA VECHE

Lenin şi geneza totalitarismului

Apariţia în traducere românească a volumului al doilea din trilogia lui Leszek Kolakowski continuă o cât se poate de meritorie lucrare intelectuală. Dacă primul volum se ocupă de fundamentele doctrinei construite de chiar cei numiţi „clasicii marxismului”, volumul de faţă explorează „vârsta de aur”, momentul istorico-politic şi teoretic al social-democraţiei devenite o mişcare globală, deci „Biserică” universală. Este vorba de ceea ce s-a numit „marxismul Internaţionalei a ILa”, un conglomerat de fapt extrem de eclectic, în care se întâlneau scientismul pozitivist preconizat de Karl Kautsky cu tezele radical-spontaneiste ale Rosei Luxemburg (cea care avea să scrie pagini extraordinare de critică a spiritului totalitar bolşevic). În praxisul Internaţionalei a ILa s-a dus de fapt o necontenită bătălie între cei care susţineau primatul conştiinţei revoluţionare ca forţă demiurgică, pe de o parte, şi partizanii unui fatalism empirico- factual, pe de alta; între cei care nu erau dispuşi să renunţe la scenariul originar al debutului revoluţiei mondiale în zonele avansate ale sistemului capitalist, deci în Vestul industrializat, nu în Estul premodern, şi cei care acceptau revizuirile leniniste. Mizele acestor polemici între direcţia *marxismului occidental* şi ceea ce avea să se constituie mai întâi în doctrina bolşevică, apoi în *marxismul sovietic* codificat de Stalin, au fost imense. Consecinţele lor sunt simtite şi în ziua de azi. Oricât de bizar ar putea să pară, există destui gânditori, unii chiar interesanţi, care se dedau iresponsabil flirtului cu obsesiile leniniste, încercând să resusciteze cumva un gest, un spirit, un moment în care revoluţia era încă o promisiune nepătată de sângele a milioane de inocenţi. Pentru asemenea recurente fantasme frivol-ab surde, opera lui Kotakowski reprezintă un antidot indispensabil.

Tot în acea perioadă situată între decesul părinţilor materialismului istoric şi victoria revoluţiei bolşevice din 1917 s-a dezvoltat teoria reformismului social, a gradualismului ostil catastrofîsmului revoluţionar, spiritului apocaliptico-milenarist. Principalul

exponent al mult *execratului* revizionism, un curent ideologic şi politic denunţat drept „capitulard”, a fost Eduard Bernstein, ultimul secretar personal al lui Engels. În a sa enciclopedică abordare, Kolakowski nu se limitează la ipostazele germane ale teoriei marxiste, ci propune lecturi demistifîcatoare ale intervenţiilor teoretice franceze, italiene, poloneze. Deosebit de relevant, mai ales la acest ceas al resurecţiei spiritului nihilist, antiburghez şi anticapitalist, mi se pare capitolul dedicat „marxismului jansenist” al lui Georges Sorel. Centrul de greutate al acestui volum îmi pare a se situa în deconstruirea metodică, atentă, riguroasă şi sistematică a marxismului rus. Nu e vorba numai de o cunoaştere de o rară precizie şi erudiţie a avatarurilor spiritului revoluţionar rus, a raporturilor dintre *ideologie, utopie, mit, gnozâ şi teroare,* ci şi de o admirabilă aptitudine portretistică, de o perspicacitate psihologică graţie căreia cititorul poate pricepe cum au fost posibile ascensiunea neoiacobinismului leninist şi triumful unei paradigme politice înrădăcinate în cinism, resentiment, ascetism şi voluntarism exacerbat. Citindu-l pe Kolakowski, putem descifra codul secret prin care s-au stabilit afinităţi inavuabile între mişcările extremiste de stânga şi de dreapta: viziunile exaltate ale lui Sorel, radicalismul său vulcanic, nihilismul său dezlănţuit aveau sa irige deopotrivă imaginarul bolşevic şi cel fascist. Tot aşa cum bolşevismul a interiorizat mitologia nietzscheană a rupturii totale cu „lumea veche” şi a intrării într-un univers cu desăvârşire nou, proaspăt, emancipat de detestabilele convenţii ale filistinismului burghez. Kolakowski ne oferă în acest volum un superb, indispensabil îndreptar marxologic, o busolă pentru a nu rătăci în oceanul mereu agitat şi primejdios al ispitelor ideologice. Mi se pare de altfel că a sosit din plin momentul ca discuţiile despre Marx şi marxism să fie purtate în România în termeni normali, fără amatorisme jenante şi adeziuni ostentative la o doctrină prea puţin cunoscută.

De-a lungul anilor, am scris pe larg despre natura ideologiei comuniste, inclusiv despre destinul

marxismului în societăţile de tip sovietic. M-am referit, în acest context, şi la declinul ştiinţelor sociale în România, la criza filosofici, sociologiei şi a politologici (a se vedea lucrările mele: *Mizeria utopiei, Scopul şi mijloacele, Arheologia terorii).* Vreau însă să afirm că, în pofida înregimentării oficiale, a cămăşii de forţă impuse de un regim tot mai orientat spre un naţionalism autarhic şi morbid-narcisist, au continuat să existe reţele de comunicare subterană, micronuclee care au permis supravieţuirea interesului pentru valori spirituale necontaminate ideologic. Nu mai puţin important, la sfârşitul anilor ’80 marxismul încetase să mai fie sursa de legitimizare a sistemului (regimul îl trata pe Marx precum „bunul Moses Mendelsohn pe Spinoza: ca pe un câine mort”). Cât priveşte abordarea tradiţiei ideologice reale a stângii, din care, teoretic cel puţin, regimul se revendica, era vorba de un subiect tabu. Marxologia (ilustrată de nume precum Raymond Aron, Sidney Hook, Shlomo Avineri, Robert C. Tucker, Maximilien Rubel, Kos tas Papaioannou, Alain Besançon, Jules Monnerot, Iring Fetscher, Kostas Axelos, Claude Lefort, Dick Howard, tânărul Jurgen Habermas) era denunţată drept propagandă anticomunistă, iar ceea ce se oferea sub numele de „materialism istoric” nu era decât un ridicol, de-a dreptul trivial exerciţiu apologetic (nu mă refer la ce îndrăzneau să spună oral unii profesori, ci la textele tipărite). Despre leninism nu se dădeau decât informaţii anoste, iar stalinismul nu exista ca subiect de reflecţie. în ce mă priveşte, m-am format ca marxolog mai mult sau mai puţin pe cont propriu, citind la BCS şi BCU colecţiile revistelor Praxis, L’Homme et la Société şi Telos, studiind operele tânărului Georg Lukács, ale lui Kari Korsch, Ernst Bloch, Antonio Gramsci, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Karel Kosík, Leszek Kolakowski, Agnes Heller. Ulterior, după plecarea din ţară, aveam să public în cele trei reviste amintite mai sus studii despre destinul marxismului critic în Europa de Est, ambiguitatea comunismului naţional în România şi filosofía disidentă a libertăţii.

Cu timpul, asemenea atâtor altor marxişti critici, am ajuns la o despărţire de iluziile gramscian-lukácsiene şi m-am apropiat tot mai mult de paradigma de gândire liberal-democratică, deci antitotalitară, ilustrată de numele unor Raymond Aron, Albert Camus, Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Judith Shklar şi Leszek Kolakowski, cel de după 1970. În cele ce urmează voi analiza în chip fatalmente succint ceea ce consider a fî un subiect crucial pentru înţelegerea veacului al XX-lea, un veac în care, spre a relua o metaforă a lui Leszek Kolakowski, „diavolul s-a încarnat în istorie”. Simplu spus, este vorba de tragediile rezultate din ambiţii nemăsurate şi nesăbuite de a forţa cursul istoriei în numele unor idealuri abstracte menite să dea naştere unor comunităţi politice perfecte, totalmente non-contradictorii. Două citate din Kolakowski pot face teza mea mai clară: „Diavolul este parte a existenţei noastre. Generaţia noastră a văzut destul din el pentru ca mesajul să fie luat extrem de serios. Răul, susţin eu, nu este contingent, nu este absenţa, deformarea sau subminarea virtuţii... ci un fapt încăpăţânat şi insurmontabil.

Un alt citat din Kolakowski mi se pare extrem de lămuritor: „Problema cu fanteziile utopice moderne, inclusiv marxismul, nu este că ele se centrează pe credinţă, ci că se centrează pe credinţă pretinzând a fi cunoaştere,..” Sau, cum spunea Martin Malia, citându-l pe Alain Besançon, diferenţa dintre primii creştini şi bolşevici este că cei dintâi ştiau că cred, în vreme ce Lenin şi adepţii săi credeau că ştiu.

Legătura leninismului cu marxismul

în urmă cu o sută de ani, în 1903, Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din Rusia se scinda în două aripi: de o parte, gruparea moderată, condusă de Martov şi prietenii acestuia (menşevicii). De cealaltă, Lenin ca lider absolut al facţiunii radicale (bolşevicii). Textul care a codificat motivele rupturii, o schismă cu implicaţii formidabile pentru natura universului politic în secolul al XX-lea, a fost lucrarea lui Lenin *Ce-i de făcut?,* publicată în 1902.

În aceste reflecţii inspirate de viziunea kolakowskiană îmi propun să discut semnificaţia rolului lui Lenin în geneza structurilor politice şi instituţionale care au jucat un rol esenţial în ceea ce distinsul gânditor George Lichtheim (cu mult timp înaintea controversatului volum al lui Ernst Nolte) a numit „războiul civil european”. De la bun început trebuie spus că nu putem discuta leninismul fără a admite legătura sa cu marxismul (filiaţiunea nu este una neechivocă, desigur, însă ea nu poate fi contestată). Fundamentul relativismului etic bolşevic se află în chiar absolutizarea de către Marx a partizanatului de clasă drept criteriu despărţitor în plan moral: este justificat (virtuos) tot ce serveşte revoluţia, este nefast, condamnabil, nociv tot ce serveşte burghezia. Lenin, spre deosebire de Marx, a accentuat factorul organizatoric ca determinant pentru succesul acţiunii revoluţionare. Pentru Marx, conştiinţa de clasă era un rezultat organic al dezvoltării politice şi ideologice a proletariatului (mă gândesc la faimoasa teză a lui Engels despre „proletariatul german ca moştenitor al filosofici clasice germane”, dar şi la afirmaţia tânărului Marx referitoare la relaţia dialectică, deci mutual condiţionată, dintre „critica armelor” şi „arma criticii” pe drumul spre depăşirea/abolirea/ realizarea filosofici – *Aufhebung).* Intelectualii revoluţionari erau cei care formulau doctrina, însă proletarii nu erau priviţi ca o masă amorfa, în care un grup de autodesemnaţi „dascăli” aveau misiunea de a injecta conştiinţa „adevărului istoric”. Marx nu a propus partidul unic drept instituţie totală şi nu a văzut militantismul fanatic drept o condiţie *sine qua non* a eficienţei politice.

Spun aceste lucruri gândindu-mă la discuţiile recente în jurul leninismului, inclusiv volumele fdosofului marxisto-lukacsiano- lacanian sloven Slavoj Zizek (vedetizat în numeroase publicaţii şi apariţii academice şi de largă circulaţie, inclusiv un articol-profil în revista The New Yorker, în mai 2003). Este oare necesară resuscitarea paradigmelor redemptive ale stângii radicale şi poate Lenin fi

privit drept „model” într-o asemenea întreprindere? Se joacă Zizek cu cuvintele ori ne aflăm într-adevăr într-o epocă similară cu aceea din perioada 1914-1917? deci una de mari tulburări axiologice? Reclamă condiţia politică postmodernă nu pur şi simplu revenirea la Lenin, ci „repetarea gestului lui Lenin” (anume sfidarea totală a unui imaginar politic presupus blocat, îngheţat, închistat)? Este un astfel de moment revoluţionar capabil de a redeschide spaţiul gândirii şi practicii emancipatoare? Ce rămâne valabil din conceptul de totalitarism şi în ce măsură praxisul asociat cu numele lui Lenin (deci nu doar cel faptic, ci şi cel atribuit, fie şi prin uzurpare) poate fi separat de ororile Gulagului? Există, spre a relua o mult discutată formulă a lui Martin Heidegger despre naţional-socialism, o „grandoare interioară a leninismului”, bastardizată în practici politice abominabile?

Cum scria Leszek Kolakowski, marxismul a fost cea mai grandioasă fantasma filosofică născocită de mintea umană. Simultan escatologic, soteriologie şi teleologic milenaristă, marxismul a reprezentat o constelaţie mitologico-politică salvaţionistă născută în condiţiile crizei politice şi valorice de la mijlocul secolului al XIX-lea. Deopotrivă utopie şi ideologie (în sensul lui Karl Mannheim), marxismul a construit un sistem de certitudini oraculare care, odată îmbrăţişat de intelectuali în căutare de adevăruri ultime, dar şi de proletari reali implicaţi în conflicte sociale reale, a devenit o religie seculară (o teologie politică revoluţionară). Era vorba de o doctrină socială radicală născută deopotrivă din filosofía clasică germană şi din socialismul utopic, din ceea ce Jacob Talmon a numit pe bună dreptate un mesianism politic. Dincolo însă de *hybris*-*A* său absolutist, dincolo de ceea ce Robert C. Tucker numea „postulatul universalităţii”, marxismul ar fi rămas o influentă doctrină sociologică şi economică dacă nu s-ar fi produs ceea ce, în consonanţă cu Claude Lefort, numesc mutaţia leninistă, respectiv geneza unei arme politice de o anvergură fără precedent (partidul revoluţionar conceput ca organizaţie militară, baricadată, cum ar spune Ken

Jowitt, conspirativă, de tip garnizoană, spre a relua o formulă a lui James C. Scott).

Aceasta este semnificaţia analogiei propuse cândva de Gramsci între Lenin şi Sf. Pavel: Lenin a transformat *Weltanschauung-\A* marxist într-un praxis politic global înrădăcinat, precum în tradiţia terorismului rus, în cultul voinţei istorice (desigur, e vorba de direcţia iacobină îngemănată cu narodnicism şi mistica hegeliană raţionalizată). Invenţia instituţională a lui Lenin odată cu intervenţia sa temerară în praxisul socialismului rus şi internaţional (comparabilă cu aceea a unor Troţki, Roşa Luxemburg sau, în sens opus, Eduard Bernstein) a generat entuziasmul unui Georg Lukács, care nu şi-a abandonat vreodată admiraţia pentru fondatorul bolşevismului. Referindu-se la ataşamentul lui Lukács pentru viziunea lui Lenin despre politic, Slavoj Zizek scrie: „... Leninul [al lui Lukács – *n.a.]* era acela care, apropo de sciziunea în cadrul social-democraţiei ruse între bolşevici şi menşevici, când cele două facţiuni se luptau asupra formulării precise a calităţii de membru de partid aşa cum era aceasta definită în program, a scris: «Uneori, soarta întregii clase muncitoare depinde de un cuvânt sau două din programul partidului.»„

Secolul alXX-lea a fost, în fapt, secolul lui Lenin

Trebuie să ne reamintim că leninismul, ca o construcţie ideologică pretins coerentă, omogenă şi autosuficientă, a fost de fapt o creaţie de după 1923 a epigonilor (troika Zinoviev- Kamen ev-St alin). A fost, de fapt, rezultatul eforturilor lui Zinoviev şi Stalin de a-l delegi ti ma pe Troţki (în fapt, în epocă, persoana care se bucura de maxima încredere politică din partea lui Lenin). Se inventa astfel ceva numit „troţkism” spre a putea fi opus ortodoxiei dogmatic-bolşevice, respectiv „leninismul” („marxismul epocii imperialismului şi al revoluţiilor proletare”, cum scria Stalin). Pe de altă parte, să nu pierdem din vedere că bolşevismul era o realitate intelectuală şi politică, o direcţie filosofică, sociologică şi practic-politică totală şi totalizantă în

cadrul mişcării revoluţionare mondiale. Graţie lui Lenin, un nou tip de politică s-a născut în secolul al XX-lea, una întemeiată pe fanatism, elitism, angajament necondiţionat pentru cauza sacră a revoluţiei, precum şi o completă substituire a raţiunii critice prin credinţa faţă de autodesemnatele „avangarde” de militanţi (zeloţi) iluminaţi. Odată cu Lenin, militantul devine revoluţionar de profesie (fie el de origine intelectuală ori proletară – Heinz

Neumann sau Ernst Thälmann in KPD; Gheorghiu-Dej, David Fabian sau Lucreţiu Pătraşcanu în PCR). Fanaticul revoluţionar îşi caută mântuirea în extazul mişcării de masă.

Leninismul, iniţial un fenomen cultural şi politic rus, apoi unul de dimensiuni planetare, a fost piatra de temelie a unui sistem care s-a stins abia odată cu revoluţiile din 1989-1991. Pe scurt, dacă nu ar fi existat leninism, nu ar fî existat nici totalitarism, cel puţin în varianta stalinistă. Secolul al XX-lea a fost în fapt secolul lui Lenin – mai mult decât acela, să spunem, al lui Stalin sau Hitler, deşi în termeni de catastrofe umanitare, evident acţiunile acestora au atins dimensiuni monstruos- paroxistice care l-ar fi oripilat, poate, pe întemeietorul bolşevismului, altminteri, el însuşi, departe de a fi ezitat să recurgă la arma terorii în masă. Tocmai de aceea, postcomunismul trebuie conceput ca o continuă luptă pentru depăşirea a ceea ce sar putea numi „deşeurile leninismului” – un termen pe care l-am propus cândva, elaborând pe marginea conceptului lui Ken Jowitt de *Leninist legacy* (moştenirea leninismului), deci o constelaţie civilizaţională care include profunde emoţii, sentimente, nostalgii, loialităţi, ataşamente, fobii, aspiraţii colectiviste, precum şi atracţie spre paternalism oligarhic şi chiar corporatism.

Definiţia leninismului

Jowitt a fost printre puţinii politologi care au înţeles atracţia spre leninism ca fiind direct legată de apariţia unui „partid de avangardă” ca substitut

pentru termenii de referinţă tradiţional charismatici, de tip religios, mai cu seamă în timpuri de criză morală şi culturală: „Leninismul şi nazismul au fost, fiecare în chip diferit, încercări perverse de a menţine şi restaura o viaţă şi un ethos eroice în opoziţie cu un sistem liberal burghez individualist. Principiul definitoriu al leninismului este de a face posibil ceea ce este ilogic, deci de a realiza impersonalul charismatic. în mod tipic, charisma este asociată cu un sfânt ori un cavaler, cu un atribut personal, iar ceea ce Lenin a realizat este remarcabil. El a făcut exact ceea ce a anuntat că va face: a creat un partid de tip nou. A făcut partidul charismatic. Oamenii au murit pentru partid."

Ceea ce s-a produs ulterior ţine de suprimarea unor elemente distinctive ale leninismului originar, inclusiv o anumită diversitate de opinii la vârf, birocratizarea dusă la absurd a aparatului de cadre (de aici celebra glumă privind succesiunea formaţiunilor sociale: matriarhat, patriarhat, secretariat), apariţia cultului liderului absolut, structural diferit de cultul lui Lenin. M-am referit în aceste rânduri doar la contribuţiile lui Zizek şi Jowitt, pentru că ele îmi par simptomatice. Primul vede în „actualizarea gestului lui Lenin" o dezirabilă ieşire din „continuumul represiunii" (în prelungirea gândirii lui Marcuse privind natura unidimensională a conştiinţei politice contemporane şi dispariţia dimensiunii negativităţii, Zizek vorbeşte despre un „Denkverbot", deci de o „interdicţie de a gândi"). Al doilea (Jowitt) explorează dimensiunile profunde ale extincţiei leniniste. În acest moment, când ne confruntăm cu noi atacuri totalitare, o reîntoarcere la „actul lui Lenin" iară o introspecţie necruţătoare în rândurile stângii ar fi, cred eu, o acţiune iresponsabilă. Seducător stilistic, elogiul făcut de Zizek nu doar lui Lenin, dar şi lui Lukăcs şi Brecht mi se pare aşadar că duce într-o direcţie primejdioasă.

Lenin nu a fost promotorul unei „politici a adevărului", ci a făcut din duplicitate şi dispreţ pentru moralitatea clasică un titlu de onoare. Unica virtute reală, deci singura formă de bine, era ceea ce

servea revoluţia. Marea problemă a leninismului (şi a marxismului) au fost cecitatea morală, sacralizarea mijloacelor şi desconsiderarea individului. În acest sens, orice ar spune Zizek, leninismul a deschis drumul totalitarismului. Iar modelul politic al partidului ultracentralizat şi conspirativ, bazat pe celule, debarasat de ingredientele ideologice devenite vetuste, continuă să inspire aventuri totalitare menite să distrugă modernitatea liberal-burgheză. Definiţia dată de Jowitt leninismului leagă componentele ideologice, emoţionale şi organizaţionale într-o structură comprehensiv-dinamică: „... leninismul poate fi cel mai bine conceput ca un sindrom istoric şi organizaţional, întemeiat pe impersonalism charismatic: o strategie bazată pe o «eroare ingenioasă» conducând la industrializare/colectivizare; şi un bloc internaţional condus de un regim dominant, cu aceeaşi definiţie ca părţile sale componente, acţionând ca lider, model şi suport.” Esenţa leninismului este aşadar legată de identificarea cvasimistică [33]
cu partidul „celor aleşi”, aşa cum a fost el definit de Lenin în lucrările de tinereţe (amintita *Ce-i de făcut?,* dar şi *Un pas înainte, doi paşi înapoi,* publicată în 1904). Este vorba de exaltarea organizaţiei revoluţionare („Daţi-mi o organizaţie revoluţionară şi voi răsturna Rusia”, exclama Lenin în plin elan arhimedic), dar şi de demonizarea „Celuilalt” (menşevik, kadet, eşer, susţinător al libertăţii criticii etc.). După 1917, când ruptura cu menşevicii este consumată, pentru Lenin locul foştilor prieteni politici, văzuţi ca renegaţi şi trădători, nu poate fi decât în închisoare.

Partidul este învestit cu atribute demiurgice, devenind practic substitutul clasei revoluţionare – o elită învestită de istorie cu misiunea salvării umanităţii prin revoluţie. Scrie Robert C. Tucker: „Revoluţiile nu se petrec, pur şi simplu, afirmă el [Lenin – *n.a.],* ele trebuie înfăptuite, iar această înfăptuire necesită o organizaţie revoluţionară constituită şi funcţionând în chip adecvat. Marx proclamase venirea inevitabilă şi iminentă a revoluţiei proletare socialiste. Pentru Lenin, această

venire nu era nici inevitabilă, nici necesarmente iminentă. Pentru el – iar această idee este fundamentală în documentul/carta bolşevismului, deşi niciodată nu a formulat-o în exact aceşti termeni – revoluţia nu putea avea loc în afara partidului. *Nulla salus extra ecclesiam”*

Drumul deschis spre cataclismele istoriei

Cum spuneam, leninismul este o formă de mesianism politic, mai exact spus o sinteză a eschatologiei revoluţionare marxiste cu tradiţia radicală rusă. Este vorba de o prelungire deraiată a proiectului Luminilor, structural diferită de totalitarismul de dreapta, visceral opus democraţiei şi raţionalismului. Spre a-l cita pe Jacob L. Talmon: „Stânga proclamă bunătatea esenţială şi perfectibilitatea naturii umane. Dreapta declara omul ca fiind slab şi corupt. Ambele pot predica necesitatea constrângerii. Dreapta propovăduieşte necesitatea forţei ca o modalitate permanentă de a menţine ordinea în rândul unor fiinţe sărmane şi nedisciplinate, ca un mod de a le învăţa să acţioneze de o manieră diferită de natura lor mediocră. Totalitarismul stângii, când recurge la forţă, o face cu convingerea că forţa este utilizată doar spre a grăbi ritmul progresului uman spre perfecţiune şi armonie socială. Este aşadar legitim să folosim termenul de democraţie când ne referim la totalitarismul de stânga. Termenul nu poate fi utilizat în privinţa totalitarismului de dreapta.” Cum demonstrează Kolakowski, bolşevismul, urmaş al iacobinismului (în timpul polemicilor lor din perioada 1904—1905, Troţki îl numea pe Vladimir Uüanov Maximilien Lenin) şi al conspiraţionismului lui Babeuf, ajunge în chip logic la ideea dictaturii partidului unic drept condiţie indispensabilă a succesului revoluţiei.

Substratul acestui monism intolerant (exacerbat de Stalin) îl reprezintă refuzul gradualismului empiric şi anatemizarea liberalismului drept factor de dezintegrare a „voinţei generale”. Talmon are astfel dreptate când scrie că democraţia totalitară se bazează pe „ipoteza unui adevăr unic şi exclusiv în

politică”. Este un mesianism politic întrucât „postulează o schemă predeterminată, armonioasă şi perfectă a lucrurilor, în direcţia căreia oamenii sunt atraşi irezistibil, şi la care vor ajunge în chip necesar. El recunoaşte doar un plan al existenţei, anume cel politic. Lărgeşte aria politicului până la a îmbrăţişa întreaga existenţă umană”. Aici aflam sâmburele profund al gândirii lui Lenin: pentru a depăşi politicul, acesta trebuie mai întâi universalizat, inclusiv prin distrugerea societăţii civile. Problema este deci că, pentru a obţine această universalizare, toate formele de relaţii umane contingente, imprevizibile, spontane, noncontrolabile trebuie să fie nimicite. Eradicarea societăţii civile

este numitorul comun al totalitarismelor secolului al XX-lea şi, în această privinţă, bolşevismul a creat ^/ziiera-ul ce avea să fie imitat de dictaturile fasciste. Evident, lucrurile se schimbă în momentul în care începe procesul de deradicalizare (ceea ce Jowitt numeşte tentaţia reformatoare de tip Sf. Toma d’Aquino), deci odată cu ceea ce se poate numi „dialectica deziluziei” (sau a „dezvrăjirii ideologice”).

În concluzie, leninismul a suprimat democraţia în numele unei false „democraţii superioare”, a înlocuit pluralismul prin terorism statal şi a creat condiţiile apariţiei universului concentraţionar, aşadar ale fuziunii dintre colectivism pseudo-egalitar şi barbarie. A făcut dîntr-o ideologie mitologic-utopică, dintr-un set de afirmaţii profetice lipsite de orice prealabilă empirică verificare un program de acţiune a cărui imposibilitate însăşi era menită să ducă la o continuă agresiune împotriva realităţii. Atunci când Zizek susţine necesitatea repetării actului leninist din 1917, deci a unei sfidări a tot ceea ce tradiţia sociahdemocrată considera

precondiţii ale revoluţiei, el nu face decât să admită impasul logic şi moral al stângii radicale: „Acesta este Leninul de la care avem încă de învăţat. Grandoarea lui Lenin a fost că, în aceste condiţii catastrofice, el nu s-a temut să reuşească – în contrast cu patosul observabil la Roşa Luxemburg şi la Adorno, pentru care supremul act autentic este admiterea eşecului, care aduce astfel adevărul

situaţiei la lumină.” Tocmai acest voluntarism obsesiv, pentru care compromisul este strict un mijloc, iar nu o cale spre consens şi solidaritate, a dus la cataclismul stalinismului. în contrast cu noile idolatrii bolşevizante, Kolakowski subliniază că originile ororilor staliniste se află în chiar intenţia leninistă de a utiliza metode barbare pentru a transcende barbaria.

Nu neg că existau şi alte posibilităţi decât cea stalinistă în proiectul leninist: la urma urmelor, testamentul lui Lenin *{Scrisoarea către Congres,* dictată la sfârşitul anului 1922), luptele fratricide din partidul bolşevic din anii 1923-1929, apoi fracturile politice culminând în „Marea Teroare” dovedesc acest lucru. Rămâne însă valabil faptul că, odată creat noul tip de partid, cu a sa respingere absolută a moralei tradiţionale şi pretenţie de a simboliza Raţiunea în Istorie, drumul a fost deschis spre tragediile ce aveau să urmeze. Şi poate că nimeni nu a exprimat mai crud, mai cinic şi mai deprimant năruirea valorilor morale în universul comunist decât Bertolt Brecht atunci când, într-un cerc de prieteni la New York, la sfârşitul anilor ’30, a spus, referitor la destinul foştilor camarazi ai lui Lenin din Biroul Politic bolşevic: „Cu cât sunt mai inocenţi, cu atât merită mai mult să moară.” Patologia genocidară a stalinismului, degenerescenţa grotescă a marxismului instituţionalizat, lichidarea oricăror curente de gândire autonomă, dar şi saga revizionismului poststalinist, marile speranţe ale anilor ’60, utopiile radicale ale mandarinilor stângii occidentale, iluzia depăşirii alienării prin proiectul eşuat al umanizării comunismului – acestea vor fi temele esenţiale din volumul al treilea al capodoperei lui Leszek Kotakowski.

P.S. Am terminat de scris prefaţa cu câteva ore înainte de a afla trista veste a stingerii din viaţă, la Oxford, a lui Leszek Kolakowski. în ultimele zile citisem şi recitisem eseurile sale de istoria filosofici. Punea, în raport cu Hegel, dar, de fapt, cu Marx, întrebarea capitală: „Ce criterii putem folosi spre a măsura progresul în istorie dacă refuzăm să apelăm la ideea de Bine şi de Rău?”

Washington, D. C., 10-17 iulie 2009,
Vladimir Tismaneanu

MARXISMUL SI INTERNAŢIONALA A
’ II-A ’

Perioada Internaţionalei a Il-a (1889-1914) poate fi numită fără nicio exagerare Vârsta de Aur a marxismului. Doctrina marxistă era suficient de bine definită pentru a constitui o şcoală de gândire distinctă, dar nu fusese atât de rigid codificată sau subordonată ortodoxiei dogmatice, încât să elimine orice dezbatere şi orice pledoarie pentru soluţii rivale la probleme tactice şi teoretice.

[3]

Mişcarea marxistă nu poate fi cu siguranţă identificată nici în perioada Internaţionalei a Il-a, nici într-un alt moment cu ideologia partidelor socialiste care aparţineau Internaţionalei. Multiplele surse ale socialismului european nu dispăruseră, deşi păreau relativ nesemnificative prin comparaţie cu teoriile lui Marx, care păreau a fi universal aplicabile şi pe deplin coerente. Numai în Germania a fost posibil, în ciuda puternicei tradiţii lassalleaniste, să se creeze şi să se menţină multă vreme o ideologie coerentă bazată pe nişte premise marxiste sau pe ceea ce era, în mod general, privit în acest fel. Partidul francez condus de Guesde putea pretinde că reprezintă ortodoxia ideologică în măsura în care programul său fusese creat sub auspiciile lui Marx şi cu ajutorul acestuia, dar mişcarea socialistă franceză se afla, de un timp, într-o stare de dezordine, iar tradiţia marxistă era mai vie în anumite segmente ale mişcării decât în altele. În Austria, Rusia, Polonia, Italia, Spania, Belgia şi în orice altă ţară unde exista o mişcare socialistă a clasei muncitoare, ideologia

acesteia era impregnată într-o oarecare măsură de marxism. Influenţa marxismului a fost mult mai redusă în Anglia, ţara în care fusese formulată doctrina ei fundamentală; socialismul britanic datora mult mai mult ideilor lui Owen, Bentham şi J.S. Mill. În Europa, în general, a fi socialist nu însemna în mod necesar a fi marxist, dar, cu excepţia Marii Britanii, teoria socialistă era, de obicei, opera unor oameni care se declarau marxişti, deşi fiecare dintre ei înţelegea altceva prin aceasta. Nu exista nicio distincţie clară între teoreticienii şi practicanţii socialismului; pe lângă teoreticieni, liderii de partid, ca Bebel, Guesde, Victor Adler şi Turati, care nu erau intelectuali şi nu aveau nicio ambiţie să dezvolte pe cont propriu teoria socialistă, erau totuşi oameni educaţi, care puteau lua parte cu uşurinţă la discuţii teoretice. Calibrul intelectual al liderilor de partid nu a mai atins niciodată un asemenea nivel nici printre social-democraţi, nici printre comunişti. Marxismul părea să fî atins apogeul său intelectual. Nu era religia unei secte izolate, ci ideologia unei mişcări politice puternice; pe de altă parte, nu avea mijloacele de a-şi anihila oponenţii, iar necesităţile vieţii politice îl obligau să îşi apere poziţia în sfera teoretică.

în consecinţă, pe scena intelectuală, marxismul părea o doctrină serioasă, pe care până şi adversarii săi o respectau. Avea apărători redutabili, precum Kautsky, Roşa Luxemburg, Plehanov, Bernstein, Lenin, Jaures, Max Adler, Bauer, Hilferding, Labriola, Pannekoek, Vandervelde şi Cunow, dar şi critici eminenţi, precum Croce, Sombart, Masaryk, Simmel, Stammler, Gentile, Bohm-Bawerk şi Peter Struve. Influenta sa se extindea dincolo de cercul imediat al fidelilor, atingând istorici, economişti şi sociologi care nu profesau marxismul în întregul său, dar care adoptau anumite idei şi categorii marxiste.

Principalele caracteristici ale marxismului erau, desigur, asociate cu situaţia lui socială şi cu funcţia sa politică. Existau mai mulţi factori care contribuiau la dezvoltarea sa ca ideologie a mişcării muncitoreşti, dar în acelaşi timp, pe măsură ce dezvoltarea lui a fost afectată de presiunile politice

ale timpului, scopul său a fost, în anumite privinţe, limitat. Sfertul de secol al Internaţionalei a ILa a asistat la publicarea multor lucrări teoretice importante despre problemele generale ale materialismului istoric, interpretarea marxistă a diferitelor evenimente şi epoci istorice şi despre economia imperialismului. A luat naştere o scoală marxistă de estetică şi critică de artă (Plehanov[5], Lafargue[J], Mehring, Clara Zetkin[J] şi Henriette Roland Holst) şi au fost publicate lucrări cu privire la teoria religiei şi etnologie (Cunow, Krzywicki şi Kelles-Krauz). Nu exista însă o efervescenţă similară în domeniile care aparţineau mai strict filosofici, ca epistemologia şi antropologia. Cei care se considerau marxişti pot fi împărţiţi în două grupuri, în funcţie de atitudinea faţă de premisele filosofice ale marxismului. Unul dintre grupuri considera că marxismul este o teorie a dezvoltării sociale şi în special a societăţii capitaliste şi a prăbuşirii sale inevitabile şi că această teorie putea fi suplimentată şi îmbogăţită fără dificultăţi de coerenţă cu alte doctrine filosofice provenite din surse diferite, în special kantianismul şi pozitivismul. În consecinţă, ei încercau să asocieze materialismul istoric cu etica de tip kantian (cum s-a întâmplat în socialismul etic) sau cu epistemologia empiriocriticistă (de exemplu, adepţii ruşi ai lui Mach şi Friedrich Adler). Totuşi, majoritatea ortodoxă considera că doctrina marxistă conţinea în sine răspunsurile la toate sau la aproape toate problemele filosofici, şi că lucrările lui Engels, în special *AntiDuhring* şi *Ludwig Feuerbach,* erau completările fireşti ale teoriilor economice şi sociologice ale lui Marx. Cei care priveau marxismul ca pe un ansamblu teoretic uniform şi distinct – de exemplu, Kautsky, Plehanov şi Lenin – nu au adăugat prea mult filosofici la modă a lui Engels, fiind în general mulţumiţi să repete ca un ecou concluziile sale sumare sau să le aplice la critica noilor tendinţe idealiste. După moartea lui Engels, socialiştii germani au publicat multe dintre lucrările lui Marx care nu erau cunoscute încă, dar şi *Teoria plusvalorii,* o parte din *Ideologia germană,*

corespondenţa cu Engels şi cu alţii şi lucrarea sa de doctorat, însă alte texte de mare valoare filosofică au rămas nepublicate, de exemplu *Manuscrisele de la Paris,* din 1844, *Critica filosofici hegeliene a dreptului* şi *Grundrisse.* Sorel şi Brzozowski, între alţii, au încercat să distingă materialismul lui Engels de antropologia Iui Marx, dar aceste încercări nu au aparţinut principalului curent marxist şi nu au jucat niciun rol decisiv. În general, marxismul privit ca teorie filosofică generală a rămas, aşadar, literă moartă sau a luat forma eclectismului, în pofida vastului corpus al literaturii care interpreta premisele materialismului istoric. *Tezele lui Feuerbach* erau cunoscute şi citate, dar mai degrabă ca exemple de retorică decât ca argumente demne de a fi analizate. Categorii ca „alienarea", „reificarea" şi „praxisul", care sunt folosite astăzi atât de frecvent, abia dacă au fost menţionate în literatura marxistă.

Internaţionala a Il-a nu a fost o organizaţie uniformă, centralizată, cu un corp doctrinar elaborat şi recunoscut de toţi membrii săi, ci mai degrabă o federaţie liberă de partide şi sindicate care lucrau separat, deşi erau unite de credinţa lor comună în socialism. Cu toate acestea, Internaţionala părea să fie prima întruchipare autentică a visului lui Marx, care era şi cel al lui Lassalle, de a conjuga teoria socialistă cu mişcarea muncitorească, lupta de clasă cu analiza ştiinţifică a proceselor sociale, două fenomene cu origini diferite, condamnate la neputinţă dacă nu ar reuşi să atingă această simbioză sau identitate. Deşi tradiţiile nemarxiste ale socialismului nu îşi

influen (lassalleanismul Germani proudhonismul şi blanquismul în Franţa, anarhismul în Spania şi Italia, utilitarismul în Marea Britanic), marxismul a fost cel care a oferit forma dominantă a mişcării muncitoreşti şi adevărata ideologie a proletariatului. Spre deosebire de Internaţionala I, care fusese mai degrabă un centru ideologic decât o organizaţie a mişcării muncitoreşti, Internaţionala a ITa era o adunare a partidelor care reprezentau masele.

Ce însemna totuşi a fi marxist în cei douăzeci şi cinci de ani care au precedat Primul Război Mondial? În raport cu stereotipurile acelei perioade, noţiunea de „marxism" poate fî definită cel mai uşor enumerând anumite idei clasice care îi distingeau pe marxişti de adepţii formelor utopice de socialism şi anarhism şi, *a fortiori,* de doctrinele liberale şi creştine. Un marxist era o persoană care accepta următoarele enunţuri.

Tendinţele societăţii capitaliste, în special concentrarea capitalului, au stimulat tendinţa naturală a procesului istoric către socialism, care este fie consecinţa inevitabilă, fie consecinţa cea mai probabilă a procesului de acumulare.

Socialismul implică proprietatea publică asupra mijloacelor de producţie şi, prin aceasta, abolirea exploatării şi a venitului necuvenit, a privilegiilor şi inegalităţii care derivă din distribuţia inegală a averii. Nu trebuie să existe nicio discriminare de rasă, naţionalitate, sex sau religie şi nici armate permanente. Trebuie să existe şanse egale pentru educaţie, libertate democratică pentru toţi, libertate de expresie şi de asociere, o reprezentare populară la toate nivelurile şi un vast sistem de asistentă socială.

Socialismul este în interesul întregii umanităţi şi va face posibilă dezvoltarea universală a culturii şi a bunăstării, dar purtătorul de stindard în lupta pentru socialism este clasa muncitoare, ca un producător direct al tuturor valorilor esenţiale, fiind şi clasa cea mai puternic şi direct interesată în abolirea muncii salariate.

Progresul către socialism necesită lupta politică şi economică a întregului proletariat, care trebuie să se bată pentru îmbunătăţirea cât mai rapidă a poziţiei sale în sistemul capitalist şi care trebuie să se folosească de toate formele politice, mai ales de cele parlamentare; în lupta pentru socialism, proletariatul trebuie să se organizeze în partide politice independente.

Capitalismul nu poate fi modificat radical prin acumularea de reforme, iar consecinţele catastrofale ca recesiunea economică, sărăcia şi şomajul sunt inevitabile. Cu toate acestea, proletariatul trebuie să lupte pentru reforme care să vizeze legislaţia muncii, instituţiile democratice şi salariile mai mari dat fiind faptul că acestea fac condiţiile de viaţă mai suportabile şi oferă, în acelaşi timp, o deprindere cu solidaritatea de clasă şi cu tehnica bătăliilor pe care va trebui să le ducă.

Capitalismul va fi, în cele din urmă, înlăturat de revoluţie, atunci când condiţiile economice din capitalism şi conştiinţa de clasă a proletariatului vor fî pregătite pentru asta. Revoluţia nu este totuşi un *coup d'etat* care trebuie înfăptuit de o mână de conspiratori, ci trebuie să fie opera unei majorităţi covârşitoare a populaţiei muncitoare.

Interesele proletariatului sunt identice la scară mondială, iar revoluţia socialistă va sosi ca un eveniment internaţional, cel puţin în societăţile avansate industrial.

în istoria umanităţii, progresul tehnic este factorul decisiv pentru producerea unor schimbări în structura de clasă, iar aceste schimbări determină caracteristicile principale ale instituţiilor politice şi ale ideologiei dominante.

Socialismul nu este doar un program politic, ci şi o concepţie despre lume bazată pe premisa că realitatea poate fi supusă analizei ştiinţifice. Numai observaţia raţională poate revela natura lumii şi sensul istoriei. Doctrinele religioase şi spiritualiste sunt expresia unei conştiinţe „mistificate" şi sunt destinate să dispară în momentul în care vor fi abolite exploatarea şi antagonismul de clasă. Lumea este supusă legilor naturale, şi nu vreunui fel de

Providenţă; omul este o operă a naturii şi trebuie studiat ca atare, chiar dacă regulile care îl guvernează nu pot fi reduse pur şi simplu la cele ale universului preuman.

* * *

Principalele trăsături ale doctrinei marxiste, formulate în acest fel, erau totuşi susceptibile de importante diferenţe de interpretare, care, în anumite condiţii, au dus la formarea în cadrul marxismului a unor mişcări politice şi a unor poziţii teoretice care se confruntau între ele cu o ostilitate radicală. În cadrul definiţiei generale, era posibilă susţinerea unor perspective foarte diferite, cum ar fi, de exemplu, cele legate de gradul de validitate a materialismului istoric sau de relaţia dintre „bază” şi „suprastructură”. Socialismul poate fi privit fie drept „ceva care este inevitabil în mod natural”, fie ca o posibilitate care aparţine tendinţei istorice a economiei capitaliste. Lupta pentru reformă poate fi tratată ca o valoare în sine sau ca o pregătire pentru revoluţia care urmează. Era posibil să susţii exclusivismul politic al partidelor socialiste sau sa admiţi, dimpotrivă, cu o libertate mai mare sau mai mică, legitimitatea alianţelor de diferite tipuri cu mişcările nonsocialistc. Revoluţia putea fi imaginată fie ca un război civil, fie ca rezultatul presiunii nonviolente exercitate de majoritate. Era posibil să susţii fie că o concepţie socialistă despre lume este un sistem atotcuprinzător şi autonom care oferă un răspuns tuturor problemelor filosofice importante, fie că analiza filosofică poate prelua în libertate ceva din gândirea premarxistă sau nonmarxistă cu privire la probleme cărora marxismul nu le-a oferit un răspuns decisiv.

Toate aceste diferenţe aveau o mare importanţă în definirea obiectivelor şi politicilor partidelor socialiste. Aceste partide nu erau doar nişte grupuri de discuţie, ci trebuiau să ia şi multe decizii practice. Ele erau în mod constant confruntate cu situaţii care nu fuseseră „prevăzute” de doctrina lui Marx; acest fapt le obliga să tragă unele concluzii particulare din

principiile maestrului, fără a reuşi întotdeauna să cadă de acord asupra modului în care ar fi trebuit să facă asta.

Din punct de vedere doctrinar, cele mai importante etape ale dezvoltării teoretice a Internaţionalei a Il-a pot fi reduse la trei: lupta împotriva anarhismului şi revizionismului în prima etapă şi, respectiv, în cea de-a doua etapă, precum şi conflictul dintre ortodoxie şi aripa de stânga, după Revoluţia Rusă de la 1905. Din punctul de vedere al destinului marxismului şi al mişcării socialiste, conflictul decisiv a fost, desigur, cel vizând revizionismul şi toate ramificaţiile sale. (în aceste precizări introductive nu luăm în calcul Rusia, care necesită o abordare separată mai atentă.)

Cele mai importante caracteristici ale situaţiei europene care au afectat dezvoltarea gândirii socialiste în timpul Internaţionalei a Il-a pot fi rezumate, pe scurt, ca fiind: îndepărtarea de liberalism în ideologie şi în practica economică; democratizarea instituţiilor politice, mai ales introducerea sufragiului egal şi universal în multe ţări europene; expansiunea economică a Europei de Vest şi sporirea tendinţelor imperialiste.

Declinul liberalismului se manifesta vizibil, înainte de toate, în abandonarea a două principii fundamentale pentru filosofia socială liberală. Primul dintre ele afirma că principala funcţie a instituţiilor statului era de a proteja siguranţa, libertatea şi proprietatea individului; problemele legate de producţie şi schimb se află în afara zonei lor de competenţă şi ar trebui lăsate în seama iniţiativei private, care oferă cele mai bune asigurări de prosperitate. Cel de-al doilea principiu, mai exact decât primul, afirma că relaţia dintre angajator şi salariat era un tip special de contract liber între indivizi liberi şi că trebuie să fie supusă legilor privitoare la asemenea contracte; era o încălcare a libertăţii ca legea să intervină în acordurile de muncă sau ca sindicatele să exercite presiuni colective asupra angajatorilor pentru a îmbunătăţi condiţiile de muncă. Aceste două principii, exprimând ceea ce poate fî numit „doctrina pură a

capitalismului şi a competiţiei libere”, mai aveau puţini susţinători în ultimii ani ai secolului al XIX-lea. Acest fapt era, în parte, rezultatul propagandei socialiste şi, în parte, era datorat schimbărilor din economia mondială care făcuseră nefunctional idealul unui liber

schimb lipsit de orice restricţii[5]. Ideile socialiste distruseseră ficţiunea că angajatorul şi salariatul se întâlnesc pe picior de egalitate, iar cei mai mulţi teoreticieni liberali abandonaseră complet această idee. S-a recunoscut, ca urmare, că instituţiile legislative aveau dreptul şi datoria să reglementeze sistemul contractelor de muncă şi să restrângă anumite forme de exploatare şi a fost acceptat şi dreptul muncitorilor de a forma asociaţii pentru apărarea colectivă a intereselor lor în faţa angajatorilor.

Recunoaşterea principiului intervenţiei statale între muncitori şi angajatori şi a posibilităţii de a exercita o presiune prin intermediul unor instituţii legislative alese liber a confruntat partidele socialiste din Europa de Vest cu o situaţie pentru care strategia marxistă nu oferea niciun răspuns clar. Dacă socialiştii deveneau membri ai parlamentelor burgheze şi contribuiau la adoptarea unor legi în interesul clasei muncitoare, nu participau ei oare la reformarea capitalismului? Anarhiştii i-au acuzat că, făcând acest lucru, au recunoscut, implicit, că sistemul capitalist era remediabil, deşi Marx afirmase contrariul.

Marxiştii ortodocşi au răspuns acestei acuze spunând că sistemul capitalist nu poate fi reformat în sensul de a înceta să mai fie capitalism, evoluând spre o ordine socialistă, dar că lupta pentru îmbunătăţirea situaţiei muncitorilor în capitalism era esenţială pentru dezvoltarea conştiinţei lor de clasă. Lăsati la mila capitaliştilor, lipsiţi de educaţie şi epuizaţi de muncă, muncitorii nu vor fi niciodată capabili să-şi joace rolul în revoluţia socialistă.

Dilema cea mai acută privea mai ales alianţele temporare cu grupurile parlamentare nonsocialiste. Dacă socialiştii ar fî refuzat, din principiu, orice asociere cu partidele de centru, ar fî pierdut orice

speranţă de a obţine concesii în favoarea clasei muncitoare şi ar fî permis avantajul conservatorilor şi al dreptei. Dar, dacă acceptau un asemenea tip de asociere, însemna că stabileau relaţii de cooperare cu burghezia în vederea îmbunătăţirii sistemului capitalist, tocind astfel ascuţişul antagonismului de clasă. În ţări ca Rusia, unde sistemul parlamentar fie nu exista, fie era prea slab din punctul de vedere al socialiştilor, nu apărea o asemenea problemă; parlamentul putea fî un aliat apropiat numai în scopurile propagandei, fără a putea fî un mijloc eficace de reformă socială. Dar acolo unde asemenea reforme s-au dovedit posibile, era greu de trasat o linie între lupta pentru îmbunătăţirea condiţiilor şi „reformism” în sens peiorativ. Anarhiştii susţineau că orice formă de acţiune politică, mai ales cele din parlament, demoraliza muncitorii, sugerându-le că se producea o schimbare în bine a capitalismului; distincţia care putea fi trasată între un partid burghez şi un altfel de partid ascundea de proletariat clivajul fundamental dintre clase ostile. Ortodocşii au răspuns acestei afirmaţii spunând că nu era indiferent pentru viitorul socialismului dacă muncitorii trăiau într-un imperiu, o tiranie sau o republică. Nu era contrar luptei de clasă sa aperi republicanismul şi democraţia burgheze împotriva forţelor reacţionare, a clericalismului şi a clicilor militare; o republică burgheză nu poate duce prin ea însăşi la bun sfârşit programul socialist, dar oferă condiţii mai bune pentru ca proletariatul să-şi poată continua lupta.

Istoria mişcării socialiste este istoria unei dezbateri continue între aceste două puncte de vedere. Fiecare parte putea găsi afirmaţii ale lui Marx care să îi justifice atitudinea. Dacă se susţinea că proletariatul nu aparţine societăţii burgheze şi că acesta nu o poate schimba în bine, putând numai să o distrugă, că legile naturale ale producţiei capitaliste funcţionează împotriva muncitorilor şi că această stare de fapt nu poate fi modificată, aşa cum obiectele fizice nu pot fî determinate să cadă în sus, în loc să cadă în jos, atunci orice luptă pentru reformă, orice alianţă parlamentară temporară şi

orice distincţie între un partid burghez şi un alt fel de partid sunt o trădare a proletariatului şi o abandonare a revoluţiei. Dar, pe de altă parte, nu a respins oare Marx în mod explicit credinţa lui Lassalle că toate clasele neproletare formează o singură masă reacţionară? Nu a aprobat el oare lupta proletariatului pentru drepturi democratice şi reglementarea condiţiilor de muncă, deci nu pentru o revoluţie totală, şi nu a condamnat el principiul absurd „cu cât mai rău, cu atât mai bine”?

Anarhiştii, în special anarho-sindicaliştii, au respins tacticile parlamentare şi orice idee de a reforma capitalismul sau de a negocia cu burghezia. Generaţia mai vârstnică de socialişti ortodocşi, precum Guesde, şi tânăra stângă germană au acceptat nevoia de acţiune politică, opunându-se însă alianţelor temporare; aceştia nu priveau lupta pentru reformă ca valoroasă în sine, ci numai în vederea scopului ultim. Ortodocşii cu vederi de centru au acceptat alianţele politice cu condiţia ca partidul clasei muncitoare să rămână complet independent şi au admis că lupta pentru obiective pe termen scurt era valabilă în sine. Aripa de dreapta (Jaurès, Turati), pe lângă faptul că era pregătită să cadă de acord cu oricine în vederea interesului imediat al proletariatului, privea reformele din societatea capitalistă ca având o semnificaţie socialistă, pentru că inserau elemente socialiste în sânul unei realităţi burgheze. Exista o ruptură clară între sindicalişti şi restul mişcării şi între socialismul lui Jaurès şi poziţia ortodoxă. între şcolile de gândire intermediare, graniţele erau mai fluide şi se făceau simtite numai în anumite controverse ocazionale.

Pe parcursul existenţei sale, Internaţionala a ILa a fost dominată de sociaL[5]
democraţia germană. Mişcarea socialistă germană era cea mai numeroasă şi mai uniformă, fiind şi cea mai bine pregătită din punct de vedere doctrinar. Partidul lui Lassalle, fondat în 1863, sa bucurat de o susţinere considerabilă din partea muncitorilor chiar şi după moartea fondatorului, dar nu a produs mari teoreticieni sau oameni de acţiune. Partidul a păstrat dogmatic viziunea fondatorului său, care credea că

problema socială poate fi rezolvată prin crearea unor cooperative de producţie cu ajutorul statului şi prin eliminarea treptată a sistemului de muncă salariată. Lassalle credea că, pentru a atinge acest scop, clasa muncitoare ar fi trebuit mai întâi să obţină o majoritate parlamentară, iar această posibilitate părea atât de îndepărtată, încât programul partidului a ajuns să pară lipsit de conţinut practic. Un nou partid, Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDA), a fost creat în 1869 la Eisenach, sub conducerea lui August Bebel şi Wilhelm Liebknecht. Bebel (1840-1913) era strungar de meserie şi lucrase în tinereţe mai mulţi ani ca zilier, devenind apoi un tânăr membru activ al asociaţiei muncitorilor din Leipzig. Acolo, în 1864, La cunoscut pe Liebknecht (1826-1900), care a fost mentorul tânărului său prieten, pe care La initiât în teoria marxistă. Liebknecht locuise în străinătate mai

mulţi ani, după Revoluţia din 1848; îi cunoscuse pe Marx şi Engels în Anglia şi adoptase teoriile lor sociale. Bebel şi Liebknecht au fost ulterior aleşi în Reichstag şi s-au opus războiului cu Franţa şi anexării Alsaciei şi Lorenei. Bebel nu era

un teoretician, dar lucrarea sa principală, dacă lăsăm la o parte memoriile sale, intitulată *Die Frau und der Sozialismus (Femeia în socialism,* 1883), a fost citită cu pasiune de două sau trei generaţii de socialişti; importanţa ei a constat în faptul că a determinat întreaga mişcare socialistă să adopte cauza emancipării femeilor şi a drepturilor egale. Bebel s-a bucurat de autoritate morală în mişcarea socialistă germană şi europeană şi a dat dovadă de abilitate tactică în disputele din interiorul partidului. A fost preocupat în primul rând de apărarea unităţii (partinice), iar faptul că organizaţia de partid nu a suferit în timpul conflictului de mai târziu cu revizionismul s-a datorat, în principal, influenţei sale.

În 1875, partidul lui Lassalle şi cel al lui Eisenach s-au unit la Gotha pentru a forma Partidul Socialist al Muncitorilor. Programul de la Gotha, criticat cu asprime de Marx, era un compromis între strategia lui Lassalle şi marxism, în care erau menţinute principiile fundamentale ale celui dintâi; în practică,

totuşi, influenţa marxismului devenea din ce în ce mai puternică. Nici Bebel, nici Liebknecht nu erau, prin natura lor, nişte doctrinari; ei au acceptat principiile fundamentale ale socialismului marxist fără a fi, însă, interesaţi de corectitudinea absolută a formulelor teoretice care nu aveau o aplicaţie imediată în lupta concretă. Ei credeau că socialismul va trimfa, în final, cu mijloace revoluţionare, dar aceasta era, mai curând, o speranţă generică decât o directivă politică. Ei au organizat mişcarea socialistă germană, creând o forţă puternică ce a devenit un exemplu pentru restul Europei.

În 1878, Bismarck a folosit pretextul unui atentat la viaţa împăratului pentru a emite o lege de urgenţă care interzicea întâlnirile şi publicaţiile socialiste şi care dizolva organizaţiile locale de partid. Mulţi lideri au fost forţaţi să emigreze, dar partidul nu s-a dat bătut şi a reuşit să îşi menţină şi chiar să îşi extindă influenţa. În acest moment, Kautsky a fondat la Stuttgart publicaţia lunară Die Neue Zeit, aparent ca pe o iniţiativă privată, care a devenit un punct de referinţă pentru întreaga mişcare marxistă europeană. La Zürich, Bernstein edita Sozialdemokrat, o publicaţie mai puţin teoretică care a devenit unul dintre principalele organe ale vieţii de partid în timpul perioadei de represiune. Legea antisocialistă a fost abrogată în 1890 şi, în acel an, partidul a obţinut Ia alegeri un milion şi jumătate de voturi şi 35 de locuri în Reichstag. în anul următor, Congresul de la Erfurt a adoptat un nou program trasat de Kautsky şi Bernstein; acesta a fost purificat de lassalleanism, reflectând în mod fidel doctrina

marxistă, în versiunea ei aprobată de Engels. Acest program susţinea că va avea loc o concentrare tot mai mare a capitalului care îi va scoate din competiţie pe micii întreprinzători şi va intensifica lupta de clasă. Programul economice şi vorbea despre exploatarea proletariatului, incompatibilitatea crescândă între proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi utilizarea eficientă a tehnologiei existente. Programul a stabilit că era necesară o luptă pentru reforme, ca o pregătire pentru revoluţia care va determina socializarea proprietăţii şi subordonarea întregii producţii faţă de nevoile sociale. El a subliniat şi unitatea intereselor proletariatului la scară mondială. O a doua secţiune a programului se ocupa de obiective practice: sufragiul universal şi egal, votul secret direct, reprezentarea proporţională, înlocuirea armatei permanente cu o miliţie a poporului, libertatea de exprimare şi de asociere, gratuită, tratarea religiei ca pe o chestiune privată, asistenţă legală gratuită, alegerea judecătorilor şi a magistraţilor, abolirea pedepsei cu moartea, îngrijirea medicală gratuită, impozitare progresivă, ziua de muncă de opt ore, interzicerea muncii copiilor până la paisprezece ani, supravegherea condiţiilor de muncă.

Curând, a devenit evident că relaţia dintre partea practică a programului şi cea teoretică nu era deloc clară. Disputa dintre ortodocşi şi revizionişti poate fi redusă la această întrebare: care dintre părţile Programului de la Erfurt exprima cu adevărat viziunea şi politica partidului?

Cel de-al doilea stâlp al Internaţionalei a fost Franţa. Socialismul francez avea o tradiţie mai bogată şi mai variată decât cel german, fiind însă, din acest motiv, mai ameninţat de disputele ideologice, iar doctrina marxistă nu s-a bucurat niciodată de o poziţie dominantă aici. Partidul Muncitoresc Francez condus de Guesde avea unele afinităţi fundamentale cu social-democraţia germană. Jules Guesde (1845-1922, pe numele real, Jules Bazile) a crescut în timpul celui de Al Doilea Imperiu, pe care l-a detestat încă din copilărie, devenind

repede republican şi ateu. Din 1867, a lucrat ca jurnalist la diferite publicaţii republicane, iar în 1870 a contribuit la fondarea ziarului Les Droits de l'Homme, o publicaţie democratică, deşi nu socialistă. Condamnat la închisoare pentru cinci ani, pentru că susţinuse Comuna, a fugit în Elveţia, unde a întâlnit grupuri bakuniniste şi a răspândit idei anarhiste în rândul imigranţilor francezi. Era încă anarhist în timpul şederii sale la Roma şi la Milano, între 1872 şi 1876, dar, la întoarcerea sa în Franţa, a devenit marxist şi principalul fondator al partidului întemeiat pe baza doctrinei marxiste. în 1877 şi 1878, în Franţa au fost organizate două congrese ale muncitorilor, ambele dominate de tendinţe reformiste. Cel de-al treilea, care a avut loc la Marsilia în octombrie 1879, a adoptat principalele premise ale socialismului marxist şi a decis crearea unui partid al muncitorilor. în mai 1880, Guesde a fost la Londra pentru a discuta programul partidului cu Marx, Engels şi Lafargue. Acest document, căruia Marx însuşi i-a scris introducerea teoretică, era mai puţin elaborat decât Programul de la Erfurt, dar susţinea obiective practice similare. A fost adoptat cu amendamente minore la Congresul de la Le Havre, în noiembrie 1880, dar, curând, a devenit evident că partidul nu era deloc unanim în privinţa interpretării sale. Unii membri susţineau că partidul ar trebui să îşi ajusteze programul la posibilităţile reale şi să îşi stabilească doar obiective care pot fi îndeplinite în viitorul apropiat; aceşti membri au fost numiţi „posibilişti" de către opozanţii lor revoluţionari, pe care ei îi numeau, în replică, „imposibilişti". Cel dintâi grup nu era interesat de acţiunea directă în vederea „scopului ultim", ci prefera să se concentreze asupra problemele locale şi municipale, pe care le considera domeniul potrivit pentru activitatea partidului. O ruptură s-a produs în 1881—1882: membrii Partidului Muncitoresc Francez al lui Guesde au adoptat poziţia care presupunea aşteptarea unei revoluţii globale care avea să înlăture capitalismul, în timp ce posibiliştii reuniţi în Partidul Socialist Francez s-au orientat spre obiective imediate. Primii subliniau caracterul

pur proletar al mişcării şi se opuneau alianţelor cu radicalii nonsocialişti, iar ultimii doreau să îşi sporească influenţa în rândul micii burghezii şi erau gata să încheie orice fel de alianţă tactică locală. A fost înfiinţat apoi un nou grup de posibilişti condus de Jean Allemane, care era, în mod esenţial, un revoluţionar, deşi într-o manieră mai apropiată de Proudhon decât de Marx; spre deosebire de cei care îl urmau pe Guesde, acest grup nu credea în eficacitatea acţiunii politice, opunându-se, însă, în acelaşi timp, şi reformismului pur al posibiliştilor. între timp, Blanqui şi-a format un grup propriu, condus după moartea sa, din 1881, de Edouard Vaillant. Grupul blanquist s-a alăturat în cele din urmă guesdiştilor, dar Vaillant a continuat să susţină apăsat distincţia dintre el şi marxişti. În afara acestor patru grupuri, au mai apărut ulterior şi socialişti independenţi ca Jaurès şi Millerand.

La începutul secolului al XX-lea, socialismul francez era împărţit în trei mari curente: Partidul Socialist Francez, avându-l pe Jaurès ca principal ideolog, Partidul Socialist al Franţei (guesdişti şi blanquişti) şi sindicaliştii. Guesdiştii erau preocupaţi de puritatea proletară şi se opuneau înţelegerilor tactice cu partidele nonsocialiste sau intervenţiei în disputele din interiorul taberei burgheze. Ei nu credeau în valoarea acţiunii reformiste şi respingeau ferm ideea că o reforma în cadrul sistemului burghez poate avea vreo însemnătate pentru socialism. Pe de altă parte, Jaurès şi cei care îl urmau, deşi priveau tranziţia spre socialism prin intermediul revoluţiei, credeau că anumite instituţii socialiste pot fi create şi menţinute şi în societatea burgheza dat fiind că socialismul nu era o negare a republicanismului, ci o dezvoltare a principiilor sale. Ei erau dispuşi şi să încheie alianţe cu forţele nonsocialiste pentru a sprijini orice cauză apărată în acel moment de socialişti. Sindicaliştii, gruparea cel mai puţin importantă dintre cele trei, se opuneau din principiu oricărei activităţi politice şi, în special, acţiunii parlamentare. Periodicul lor, Mouvement Socialiste, a fost editat din 1899 până în 1914 de Hubert Lagardelle, iar principalul ideolog al mişcării, care a

rămas mereu în afara ei, era Georges Sorel. Grupurile Guesde şi Jaurès sau unit în 1905, iară însă ca acest lucru să pună capăt diferenţelor ideologice din cadrul socialismului francez.

Cu toate acestea, în timpul Internaţionalei a Il-a, marxismul nu a produs niciun teoretician important în Franţa. Guesde nu era un învăţat, iar Lafargue, cel mai „clasic" marxist francez, era mai curând cineva care populariza ideile decât un gânditor independent. Jaurès şi Sorel, oameni cu un scris original, puteau fi numiţi marxişti numai într-un sens larg; amândoi au influenţat însă viaţa intelectuală franceză prin interpretările lor la marxism, precum şi în alte moduri.

Socialismul britanic nu a fost, cum am mai observat, influenţat de doctrina marxistă. Intr-un sens strict, în fundamentele ideologice ale fabianismului nu există nimic care să poată fi numit marxist. *Fabian Essays in Socialism (Eseuri fabiene despre socialism,* 1899), lucrarea care a stabilit principalele teme ale socialismului britanic pentru mai multe generaţii, conţinea un program de reformă care era fie contrar teoriei marxiste, fie înrădăcinat în principii preluate din arsenalul obişnuit al socialismului secolului al XIX-lea. Fabienii nu erau interesaţi de filosofía socială decât în măsura în care aceasta era legată în mod direct de reforme fezabile. Principalele lor idealuri erau egalitatea şi planificarea economică raţională; ei credeau că acestea pot fî înfăptuite prin presiune democratică în cadrul instituţiilor politice existente şi prin îmbunătăţirea constantă a acestora. Ei acceptau că fenomenul concentrării capitalului a creat precondiţiile economice naturale ale socialismului, dar credeau că reforma socială şi limitarea treptată a venitului necuvenit vor permite trecerea la socialism fără distrugerea revoluţionară a statului existent în acel moment. Se pare că, în decursul timpului, ideea organizării sociale raţionale şi ştiinţifice, precum şi cea a eficienţei economice, s-au impus în ideologia mişcării fabiene, în detrimentul valorilor democratice. în pofida importanţei majore a mişcării britanice pentru istoria socialismului, aceasta nu a

contribuit în mod semnificativ, în această perioadă, la dezvoltarea doctrinei marxiste; o excepţie este, desigur, rolul britanic în formarea revizionismului european.

Mişcarea socialistă belgiană era mai marxistă decât cea britanică, dar, sub aspect doctrinar, era mai puţin sistematică decât cea germană. Partidul Muncitoresc Belgian, format în 1885, îl avea ca principal teoretician pe Emile Vandervelde (1866—1938), preşedintele Internaţionalei între 1900 şi 1914. El se considera un marxist, socotindu-se însă îndreptăţit să se îndepărteze de anumite aspecte ale teoriei pe care le considera doctrinare; Plehanov, de pildă, nega complet faptul că ar fi fost un marxist. Dar Vandervelde nu era unul dintre acei lideri des întâlniţi în Internaţionala a Il-a interesaţi de doctrină numai pentru relaţia ei directă cu acţiunea politică şi reformistă. Dimpotrivă, el se lupta să obţină o concepţie despre lume „integrală” şi regreta că socialismul, spre deosebire de catolicism, nu dezvoltase o asemenea concepţie. în *L’Idéalisme dans le marxisme* (1905), el a dat o interpretare foarte liberă materialismului istoric, reţinând doar ideea generală a „influenţei reciproce” a tuturor circumstanţelor istorice tehnice, economice, politice şi spirituale, o poziţie pe care aproape oricine o accepta în acel timp, dar care nu lăsa niciun loc pentru monismul marxist. Vandervelde a susţinut, pe urmele lui Croce, şi că termenul de „materialism istoric” era înşelător. Niciun tip de schimbare istorică nu era în mod absolut anterioară alteia, iar în diferite circumstanţe, tipuri diferite de schimbare puteau oferi impulsul iniţial. Procesele demografice sau schimbările mediului geografic pot influenţa prin ele însele procesele sociale. Nu considera adevărat nici că fenomenele spirituale sunt numai o consecinţă a schimbărilor din structura economică; ele nu pot să existe în afara structurii, la fel cum o plantă are nevoie de sol pentru a putea creşte, dar este absurd să crezi că solul ar fi, din acest motiv, cauza plantei. Considera că dezvoltarea tehnică este influenţată, la rândul ei, de activitatea intelectuală a

omului, care este un fenomen spiritual. Factorii morali jucau la el un rol independent în schimbarea istorică: Marx şi Engels au fost animaţi, în atacul lor la adresa capitalismului, de unele consideraţii morale. Materialismul istoric era, în viziunea lui, un instrument util în căutarea cauzelor ascunse ale ideilor şi instituţiilor sociale, dar

considera greşit să îl priveşti ca pe singura cauză a întregului proces istoric. Argumentând în acest mod, Vandervelde a respins aspectul determinist al doctrinei, acceptând în acelaşi timp că tendinţa generală a economiei capitaliste mergea către socializarea industriei. Aceasta nu înseamnă că el accepta teoria „creşterii sărăciei" sau teoria socialismului care necesită transferul întregii producţii în proprietatea publică sau teoria caracterului inevitabil al revoluţiei. Dimpotrivă, toate semnele indicau că, după el, socialismul se va extinde treptat, în moduri diferite şi în forme nu neapărat identice peste tot.

Socializarea nu era identică la el cu naţionalizarea; unul dintre elementele centrale ale socializării era eliminarea treptată a autorităţii politice centralizate în stat. Dezvoltarea socialismului putea fi sprjinită mai curând de grupuri locale şi de forme de autoguvernare care permiteau un control social real asupra procesului de producţie.

Vandervelde nu a fost un teoretician de marcă, iar viziunea lui asupra problemelor teoretice era, de obicei, superficială şi bazată pe locuri comune. în politică, el a fost probabil mai apropiat de Jaurès, fără a avea calităţile retorice şi analitice ale acestuia.

Mişcarea socialistă austriacă a fost, după cea germană, cea mai activă sub aspect teoretic. Partidul Social Democrat creat în 1888 a fost condus mult timp de Victor Adler (1852—1918), care era medic de profesie. Acesta nu a fost un teoretician original, iar în privinţa chestiunilor importante a adoptat, de regulă, o poziţie apropiată de esenţa ortodoxiei germane. Marea realizare a partidului austriac a fost legalizarea sufragiului universal în 1907, un eveniment care a fost sprijinit în mare parte şi de contextul Revoluţiei Ruse. în monarhia

multinaţională a Habsburgilor, sociahdemocraţii trebuiau să se confrunte permanent cu conflictele dintre naţionalităţi atât în stat, cât şi în partid, ceea ce a făcut ca şi ideologii partidului să se ocupe pe larg de analizarea problemei naţionale din punct de vedere marxist. Cele mai cunoscute lucrări pe această temă sunt cele ale lui Otto Bauer şi Karl Renner. Ambii erau lideri ai aşa-numitului austro-marxism, o mişcare care îi includea şi pe Max Adler, Rudolf Hilferding, Gustav Eckstein şi pe fiul lui Adler, Friedrich. Austro-marxiştii au produs lucrări teoretice importante care, în marea lor parte, erau privite cu neîncredere de ortodocşi, pentru că refuzau să înţeleagă marxismul ca pe un sistem atotcuprinzător şi nu ezitau să îl combine cu alte surse; ei au încercat (şi nu au fost singurii care au făcut asta) mai ales să încorporeze categoriile morale şi epistemologice kantiene în filosofía marxistă a istoriei. Cei mai mulţi dintre ei aparţineau generaţiei născute după 1870, care îi includea şi pe Lenin, Trotki, Rosa Luxemburg şi pe mulţi alţi lideri ai socialismului rus. Această generaţie nu a reuşit să producă marxişti ortodocşi de talia lui Kautsky, Plehanov, Lafargue şi Labriola; polarizarea, care s-a produs ca o consecinţă, avea să fie cauza ideologică a diviziunii socialismului în două tabere ostile.

Mişcarea muncitorească din Italia a obţinut în 1882, după câteva tentative ratate, independenţa faţă de mişcarea anarhistă, dar a adoptat doar în 1883, după două schimbări de nume, un program socialist de inspiraţie marxistă. Liderul mişcării era Filippo Turati (1857-1932), care nu era un teoretician, dar care credea în necesitatea unei politici bazate în mod hotărât pe reformă sau a unei politici „gradualiste”. Singurii teoreticieni marxişti italieni din această perioadă au fost Antonio Labriola şi Enrico Ferri. Labriola reprezenta curentul principal al ortodoxiei marxiste, în timp ce Ferri era chiar mai „darwinist” decât Kautsky.

Polonia a fost, de asemenea, un centru important al mişcării marxiste. În fapt, se poate spune că aici s-a produs pentru prima oară o ruptură a socialismului pe baza principiilor care aveau să separe mai târziu

social-democraţia de comunism. Partidul Social Democrat al Regatului Poloniei (adică al Poloniei Ruse) şi al Lituaniei, cunoscut după iniţialele lui poloneze ca SDKPiL, a fost primul partid comunist independent, subliniind rolul pur proletar al mişcării socialiste, refuzând orice legătură cu naţionalismul polonez (sau cu orice alt naţionalism) şi profesând o fidelitate absolută faţă de doctrina marxistă. Pe de altă parte, îi lipseau trăsăturile care aveau să distingă social-democraţia lui Lenin, adică ideea de partid privit ca o avangardă şi folosirea revendicărilor ţăranilor în lupta revoluţionară. Cofondatorul acestui partid şi principalul său teoretician a fost Rosa Luxemburg, care, deşi era de origine poloneză, aparţinea în mod fundamental mişcării socialiste germane. Un alt teoretician al SDKPiL a fost Julián Marchlewski, care a studiat istoria fiziocraţilor şi teoria artei. Dar curentul principal al socialismului polonez a fost reprezentat de Partidul Socialist Polonez (PPS), care, în ansamblul său, poate fi cu greu calificat drept marxist; principalul său teoretician marxist a fost Kazimierz Kelles-Krauz.

Ludwik Krzywicki, un marxist neortodox şi cel mai eminent sociolog al generaţiei sale din Polonia, era, de asemenea, un apropiat al PPS. Un alt autor care aparţine, cel puţin parţial, literaturii marxiste poloneze este Edward Abramowski, un filosof, un psiholog şi un teoretician al mişcării anarho-cooperative. În sfârşit, un rol special în istoria marxismului îi revine lui Stanislaw Brzozowski, care a făcut o încercare extrem de originală şi neortodoxă de a-l interpreta pe Marx în termenii voluntarismului şi subiectivismului colectiv.

Mişcarea socialistă olandeză şi-a început lupta pe două fronturi, opunându-se, pe de o parte, sindicatelor catolice care se bazau pe principiile Papei Leon al XlII-lea din enciclica *Rerum Novarum* şi, pe de altă parte, unei puternice tendinţe anarhiste al cărei principal exponent era Domela Nieuwenhuis. La fel ca în Polonia, un puternic grup de stânga a apărut în cadrul social- democraţiei olandeze şi a format, în cele din urmă, un partid independent, care

va deveni nucleul viitorului Partid Comunist. Ideologul său principal, Anton Pannekoek (1873-1960), era un opozant implacabil al „iluziei parlamentare” şi al capcanelor reformismului, declarând mereu că socialismul necesita o înlăturare violentă a maşinăriei de stat burgheze şi că nu putea fi construit în mod gradat în condiţii capitaliste. Pannekoek a fost de partea lui Lenin la Conferinţa de la Zimmerwald din 1915, iar mai târziu a aparţinut aripii de stânga, antiparlamentariste, a mişcării comuniste olandeze.

Deşi în mai toate ţările europene erau prezente grupuri mai mari sau mai mici de marxişti, se poate spune că mişcarea marxistă a fost un fenomen caracteristic pentru Europa Centrală şi de Est. Internaţionala a ILa nu poate fi numită marxistă decât într-un sens aproximativ şi nici nu a fost vreodată condusă şi organizată într-un mod la fel de centralizat precum CominternuL Criteriile pentru a fi membru al Internaţionalei nu au fost niciodată bine definite, dat fiind că în anumite state nici nu exista o distincţie clară între partide politice şi mişcări sindicale. Cu toate acestea, la primul său congres de la Paris, din iulie 1889, a participat întreaga elită a marxismului european, inclusiv Engels, deşi el îşi exprimase în mai multe scrisori îndoielile legate de crearea unei organizaţii internaţionale. Conflictul dintre guesdişti şi posibilişti a însemnat, într-un sens strict, că, încă de la început, congresul fondator s-a divizat în două părţi, ceea ce a condus la o confuzie generală. Cu toate acestea, a fost unicul congres marxist cu impact real asupra istoriei ulterioare a socialismului. Printre cele douăzeci de ţări reprezentate s-au numărat Germania
(Liebknecht, Bebel şi alţii), Franţa (Guesde, Vaillant), Rusia (Plehanov, Lavrov), Austria (Victor Adler), Marea Britanic (William Morris), Belgia, Polonia (Mendelson, Daszynski) şi Olanda. Au fost adoptate rezoluţii privitoare la ziua de muncă de opt ore, la înlocuirea armatelor permanente cu o miliţie generală, la ziua libera de 1 mai, la lupta pentru legislaţie socială şi pentru sufragiu universal privit ca mijloc de a ajunge la putere. Intre 1889 şi 1990,

Internaţionala nu a avut nicio activitate reală, cu excepţia congreselor; la cel de-al cincilea congres, a înfiinţat un organ permanent, Biroul Internaţional Socialist, dar acesta era numai o agenţie de informaţii, şi nu o instituţie directoare. Lista congreselor care au avut loc între 1889 şi 1914 este: Bruxelles – 1891, Zürich – 1893, Londra – 1896, Paris – 1900, Amsterdam – 1904, Stuttgart – 1907, Copenhaga – 1910 şi Basel – 1912.

Problema crucială în timpul acestei prime faze a Internaţionalei, până la Congresul de la Londra, a fost legată de controversa cu anarhiştii. Aceştia au contribuit în mare măsură la scindarea Internaţionalei I, dar, în parte, şi din cauza ideologiei lor, nu au reuşit să creeze o organizaţie independentă durabila. În consecinţă, aripa anarhistă a Internaţionalei I şi-a încetat repede existenţa. La începutul anilor 1880 a fost înfiinţată o asociaţie anarhistă (Alianţa Muncitorească Internaţională), avându-i printre membrii săi pe Kropotkin, Malatesta şi Elisee Redus, fără a avea însă vreo doctrină clară sau mijloace de acţiune sincronizată. Mişcarea anarhistă era definită mai mult în termeni negativi, existând în cadrul ei tot atâtea subgrupuri câţi autori individuali sau activişti politici. Principala lor bază de asociere era credinţa că flintele umane lăsate în voia înclinaţiilor lor sunt capabile să formeze comunităţi armonioase şi că originea răului se află în instituţiile impersonale şi, mai ales, în stat. în aparenţă, opoziţia indivizilor reali faţă de instituţiile lipsite de identitate este în acord cu fîlosofia socială a lui Marx. Totuşi, cele două perspective nu sunt identice. Marx credea că socialismul va restaura viaţa individuală a omului în toată plinătatea ei şi că va aboli toate organismele politice autonome înlocuind în acest mod falsele forme de comunitate cu asocierea directă a indivizilor. Dar tot el susţinea că nu se putea realiza o întoarcere la o comunitate „organică” doar prin simpla lichidare a instituţiilor existente şi că aceasta presupunea reorganizarea societăţii civile pe baza tehnicii şi organizării muncii, care erau produsul lumii capitaliste. Statul, ca instrument de coerciţie,

avea să devină superfluu, dar nu şi administrarea centralizată a resurselor materiale şi a producţiei. în viziunea lui Marx, răsturnarea statului şi a autorităţii politice nu implica distrugerea organizării sociale şi industriale; însă el credea că socializarea proprietăţii avea să prevină degenerarea organizării sociale într-un instrument al violenţei şi într-o sursă de inegalitate socială. Dacă statul ar fi distrus şi dacă, în acelaşi timp, procesele de producţie ar fi lăsate în gestiunea unor grupuri sau indivizi necoordonaţi, rezultatul ar fi fost, în mod necesar, o întoarcere la capitalismul cel mai strict.

Această perspectivă a lui Marx implică existenţa unor legi naturale care guvernează o economie bazată pe comerţ, independent de voinţa indivizilor. Anarhiştii, pe de altă parte, credeau în mod generic că înclinaţia fiinţelor umane către o cooperare binevoitoare ar putea preveni orice nedreptate după ce instituţiile tiraniei ar fî înlăturate. Kropotkin, în *Etica* sa şi în lucrarea *Ajutorul reciproc, un factor de evoluţie,* susţinea, împotriva darwiniştilor, că legea vieţii în cadrul unei anumite specii nu este cea a forţei şi rivalităţii, ci aceea a ajutorului şi a cooperării; de aici, a tras concluzia reconfortantă că înclinaţiile naturale ale indivizilor ar putea asigura armonia societăţii. Doar puţini dintre anarhişti profesau un egoism absolut ă la Stirner; cei mai mulţi credeau că nu există niciun conflict fundamental între interesele individuale şi că dezacordurile vor înceta atunci când oamenii îşi vor percepe adevărata lor natură şi se vor elibera de mistificarea politică şi religioasă şi de corupţia pe care tirania a impus-o asupra lor. De aceea, anarhiştii atacau frecvent socialismul marxist ca pe o nouă formă de tiranie menită să o înlocuiască pe cea a burgheziei. Marxiştii pretindeau că obiectivul lor era o organizare socială în care democraţia, sub toate formele sale, nu va fi doar menţinută, ci va deveni, în sfârşit, o realitate, pentru că democraţia legală avea să fie întărită de producţia democratică; dar statul, ca instrument de organizare a producţiei, a schimbului şi a comunicării, nu poate fi totuşi distrus fără a distruge societatea. Anarhiştii

răspundeau la aceasta spunând că „un stat democratic” sau „un stat bazat pe libertate” era o contradicţie în termeni din moment ce orice formă de stat dădea naştere, inevitabil, privilegiilor, inegalităţii şi violenţei. Anarhiştii se opuneau şi propagandei pentru reforme, precum ziua de lucru de opt ore, susţinând că acest gen de concesii mici nu putea decât să întărească şi să perpetueze organizarea opresiunii. Şi acţiunea politică (în sensul angajării partidelor socialiste în competiţie şi rivalităţi curente) în alegeri etc. era o fraudă în detrimentul claselor asuprite. A aştepta verdictul votului însemna să susţii legalitatea instituţiilor politice existente. Anarhiştii se opuneau, de aceea, în egală măsură, luptei economice şi politice pentru victorii imediate. Ei îşi puneau speranţele ori în transformarea conştiinţei morale a celor asupriţi, care ar fi provocat prăbuşirea instituţiilor coercitive, ori într-o revoluţie violentă pregătită de o conspiraţie teroristă. Idealul lor erau egalitatea completă şi abolirea tuturor formelor de organizare care depăşeau limitele democraţiei imediate, adică descentralizarea completă a vieţii publice. în plus, anarhiştii şi, în special, sindicaliştii îi priveau cu neîncredere pe intelectualii din clasa de mijloc în mişcarea revoluţionară, suspectându-i că încearcă să-i domine pe muncitori. Anumite grupări anarhiste manifestau o ură violentă faţă de intelectuali ca atare, dar şi fată de întregul domeniu al cunoaşterii ştiinţifice şi al artei; era de datoria clasei muncitoare, credeau ei, să rupă orice legătură cu cultura, aşa cum era ea în formele în care existase până atunci. Această tendinţă era reprezentată doar de câţiva publicişti şi de câteva grupări, fiind însă conformă cu spiritul unei mişcări care urmărea să reînceapă istoria umanităţii, să se întoarcă la ziua a şasea a Creaţiei şi să reinstaureze o stare de puritate paradiziacă a umanităţii.

Anarhiştii[3] aveau o anumită influenţă în Franţa, în parte datorită tradiţiei proudhoniste. Erau şi mai puternici în Spania şi în Italia şi deţineau grupuri active în Olanda şi în Belgia; nu aveau însă organizaţii solide în Germania. La congresele de la

Zürich şi Londra au fost, în cele din urmă, excluşi din Internaţională, după ce a fost adoptată o regulă care limita calitatea de membru la partidele care admiteau că activitatea politică era indispensabilă.

În perioada 1896-1900, între Congresul de la Londra şi cel de la Paris, s-au produs evenimente care au scos la lumină şi au amplificat diferenţele din cadrul mişcării socialiste: Afacerea Dreyfus, controversa legată de intrarea lui Millerand în guvernul Waldeck-Rousseau în perioada 1899-1902 şi dezbaterea asupra revizionismului din Germania. Agitaţia legată de Dreyfus şi de „ministerialism” poate părea una pur tactică, dar, în fapt, aceste probleme presupuneau întrebări fundamentale legate de interpretarea noţiunii de clasă de către mişcarea socialistă franceză. Cei conduşi de Jaurès, care pretindeau ca partidul să se angajeze fără rezervă în apărarea lui Dreyfus, susţineau că socialismul, ca o cauză a întregii umanităţi şi a valorilor morale create de-a lungul istoriei, trebuia să se ridice împotriva oricărei nedreptăţi, chiar dacă victima ei era un membru al clasei conducătoare. Guesde şi susţinătorii săi obiectau că, dacă partidul ar sări în apărarea unui anumit membru al castei militare, ar face să devină neclară diferenţa dintre partidul proletar şi radicalismul burghez şi că, slăbind în acest fel conştiinţa de clasă, ar face jocul burgheziei. Disputa poate fi privită şi ca reflectând implicit două interpretări diferite ale marxismului. Marx însuşi, mai ales după polemica sa cu „adevăratul socialism” german, a susţinut că, deşi socialismul este un interes al întregii umanităţi, şi nu doar al unei singure clase, progresul către socialism este interesul clasei muncitoare şi trebuie, de aceea, să fie inspirat de interesele acestei clase, şi nu de valorile morale ale omenirii, în general. Aceasta poate să însemne că socialiştii nu trebuie să se implice în conflicte care nu afectează interesele proletarilor, mai ales în conflictele dintre diversele segmente ale burgheziei, care, prin definiţie, nu pot fi susţinătoare ale valorilor socialiste. După Guesde, era posibil să aperi exclusivismul politic al clasei muncitoare şi să tratezi clasele exploatatoare ca pe o

tabără unică uniformă, în esenţă ostilă.

(Anumiţi socialişti au arătat şi că partidul ar suferi inutil la alegeri dacă s-ar manifesta prea mult în favoarea lui Dreyfus, dar Guesde a respins ca nedemn acest punct de vedere.) Dar se puteau formula, tot pe baza doctrinei lui Marx, şi argumente strategice şi teoretice care proveneau din direcţia opusă. Marx nu a acceptat principiul exagerat de simplist şi distrugător că nu contează, pentru proletariat, ce fel de sistem a dominat până în ziua revoluţiei; dimpotrivă, el şi Engels au făcut în mod repetat distincţie între reactiune şi democraţie, între regalisti şi republicani, între clericalişti şi radicali în cadrul grupărilor politice ale claselor asupritoare. Aşa cum bine ştiau, pasivitatea clasei muncitoare în faţa disputelor burgheze însemna nu doar o întârziere a revoluţiei, ci şi o condamnare a muncitorilor la neputinţă. (O dispută similară, în esenţă, deşi mai clar articulată, a fost cea dintre marxiştii ruşi asupra participării clasei muncitoare la o revoluţie burgheză.)

Cu toate acestea, Jaurès şi-a întemeiat poziţia pe alte baze, din punct de vedere marxist mai nesigure, şi anume că partidul trebuie să joace un rol activ în toate conflictele care implică valori morale universale, pentru că, prin apărarea acestor valori, contribuia la construirea realităţii socialiste în plină societate burgheză. Dacă *ouvrierismul* profesat de Guesde era, fără îndoială, o interpretare prea simplificată şi falsă a marxismului, Jaurès devia spre neortodoxie atunci când prezenta angajamentul moral al partidului ca fiind, în sine, o realizare a socialismului. În viziunea lui Marx, revoluţia socialistă avea să fie o ruptură violentă a continuităţii cu instituţiile burgheze, care nu putea fi cu siguranţă realizată nici în întregime şi nici măcar parţial în cadrul societăţii burgheze. Unui marxist ortodox, aşadar, i s-ar fi putut părea că sprijinirea lui Dreyfus ar fî fost justificată strategic sau tactic, dar nu şi moral. Pe de altă parte, era greu să găseşti un text al lui Marx care să afirme că revoluţia însemna o ruptură cu continuitatea morală şi cu cea instituţională. Dacă Marx ar fi

adoptat această perspectivă, ar fî însemnat, implicit, că socialiştii se bucură de o libertate morală completă în raport cu societatea burgheză. Dar nu îl condamnase Engels pe Bakunin tocmai pentru că tratase toate preceptele morale ca pe nişte arme strategice, susţinând, de exemplu, că inviolabilitatea contractelor era o prejudecată burgheză? O dată în plus, problema nu putea fî tranşată fără echivoc apelând la părinţii socialismului ştiinţific.

Problema lui Dreyfus nu era totuşi atât de stringentă pentru ei cât ar fî trebuit să fie, aşa că niciunul dintre socialişti nu considera că e nevoie să pună întrebarea: „pentru sau împotrivă?” Mai mult, nici chiar Guesde nu a propus ca partidul să ignore total afacerea. Adversarii lui Dreyfus reprezentau reacţiunea obscură, militarismul, şovinismul şi antisemitismul, asupra cărora nu existau divergenţe în tabăra socialistă. Chestiunea Millerand a fost mai delicată, provocând întrebarea dacă şi în ce condiţii un socialist avea motive justificate să se alăture unui cabinet burghez, în cazul de faţă un cabinet din care facea parte şi generalul Galliffet, cel care reprimase sângeros Comuna din Paris. Cei care îi luau apărarea lui Millerand susţineau că prezenţa unui socialist în guvern nu putea să-i modifice caracterul de clasă, dar putea să domolească elementele reacţionare şi să promoveze reforme în cadrul sistemului existent, o politică ce întrunea acordul de principiu al partidului. Oponenţii acestei poziţii răspundeau că participarea unui socialist crea confuzie în rândul proletariatului, dând impresia că partidul colabora cu cei care deţineau autoritatea; de asemenea, însemna că partidul avea o anumită responsabilitate pentru acţiunile guvernului burghez.

Chestiunea Millerand a fost dezbătută în cadrul Congresului de la Paris al Internaţionalei din 1900, la care Vandervelde şi Jaurès au susţinut că înţelegerile dintre socialişti şi celelalte partide puteau fî admise când era vorba de apărarea libertăţilor democratice (problema legilor de urgenţă din Italia), de drepturile individului sau, pur şi simplu, de scopuri electorale. Congresul a adoptat o rezoluţie de compromis propusă de Kautsky, care

stipula că socialiştii pot participa la un guvern nonsocialist în circumstanţe excepţionale, cu condiţia ca acţiunea lor să rămână sub comanda partidului şi să nu fie privită ca un transfer parţial al puterii.

Disputa asupra revizionismului a fost cel mai important eveniment din istoria ideologică a Internaţionalei a Il-a şi necesită, de aceea, o discuţie separată. Internaţionala era mai puţin preocupată de sursele teoretice ale antagonismului dintre revizionişti şi ortodocşi decât de chestiunea reformismului şi a [5)5] [?] semnificaţiei reformelor, care, din punct de vedere teoretic, reflecta nişte divergenţe fundamentale. Social-democraţii germani au adoptat o rezoluţie împotriva revizionismului la congresul de la Dresda, iar la congresul de la Amsterdam, Guesde a propus ca Internaţionala să adopte aceeaşi rezoluţie. Cu această ocazie, Jaurès a ţinut faimosul său discurs în care a declarat că rigiditatea doctrinară a socialiştilor germani era doar o mască a ineficacităţii lor practice (mişcarea socialistă franceză era, în fapt, mult mai puţin numeroasă decât cea germană, dar mult mai militantă). Rezoluţia antirevizionistă a fost adoptată de o majoritate, dar mişcarea revizionistă a continuat să se dezvolte. Partidul german nu i-a exclus pe membrii săi revizionişti; nici Bebel, nici Kautsky nu îşi doreau o ruptură, iar puterea revizionismului nu consta atât în argumentele teoretice ale lui Bernstein, cât în situaţia practică a clasei muncitoare germane. Acei activişti de partid care îl susţineau pe Bernstein erau interesaţi nu de critica lui la adresa dialecticii şi nici măcar de teoria valorii sau a concentrării capitalului[5]; ei reflectau, mai curând, acea stare de spirit a liderilor muncitorilor care vedeau o uriaşă diferenţă între formulele revoluţionare seci din programul[5] partidului[5] şi politica sa reală, diferenţă care nu mai putea atribui un înţeles practic dogmelor marxiste tradiţionale. În teorie, desigur, nici importanţa sporită a instituţiilor parlamentare (mult mai mare în Marea Britanic, Franţa sau Belgia decât în Germania), nici obţinerea

unei mai bune legislaţii a muncii sau alte reforme de acest gen n-ar fi trebuit să afecteze atitudinea revoluţionară a proletariatului. Conform doctrinei, tot ceea ce reuşea clasa muncitoare să obţină în capitalism, în direcţia reformelor sociale sau a libertăţilor democratice, ar fi trebuit să trezească conştiinţa revoluţionară şi niciun marxist ortodox nu putea admite că lucrurile ar fi stat altfel. Dar criza generată de revizionism a accentuat semnificaţia socială a reformelor şi a stimulat studiul premiselor teoretice ale marxismului în această privinţă. Curând, a devenit evident că disputa afecta, direct sau indirect, multe dintre categoriile fundamentale ale marxismului. Ideea de revoluţie, clase şi luptă de clasă, continuitatea şi discontinuitatea culturii, statul, caracterul istoric inevitabil şi chiar înţelesul socialismului, toate acestea erau puse în discuţie. După angajarea în dezbaterea asupra revizionismului, marxismul ortodox nu a mai putut fi ceea ce fusese înainte. Câţiva dintre adepţii săi au rămas pe vechile poziţii, dar, treptat, noi forme de ortodoxie au ajuns să înlocuiască marxismul „clasic” al lui Kautsky, Bebel şi Labriola.

Ultimii ani ai Internaţionalei a Il-a au fost umbriţi de apropierea războiului. Ameninţarea unui conflict european şi problema politicii socialiste au fost discutate cu mai multe ocazii, mai ales la Congresul de la Stuttgart din 1907. Chestiunea era strâns legată de problema naţionalităţilor şi autodeterminării. Anumite principii generale erau acceptate de toţi socialiştii. Cu excepţia unui grup de social-democraţi germani, toţi socialiştii se opuneau principiilor militarismului şi colonialismului, precum şi opresiunii naţionale. Dar aceasta nu a fost de ajuns pentru a determina o atitudine comună fata de război sau fată de anumite conflicte internaţionale. Internaţionala a condamnat militarismul în termeni generali la Bruxelles, în 1891, iar la Londra, în 1896, a adoptat decizia de a înlocui armatele permanente cu miliţii ale poporului. Dar, dat fiind faptul că partidele socialiste erau

organizate pe baze naţionale şi că erau obligate, dacă începea războiul, să adopte o poziţie ţinând cont de acţiunea propriilor guverne, aceste rezoluţii nu atrăgeau nicio consecinţă concretă pentru vreunul dintre ele. în ceea ce priveşte discuţiile despre război şi despre pace, se pot sublinia câteva aspecte generale.

Guesde, fidel ca întotdeauna marxismului dogmatic, nu privea cu entuziasm nicio campanie anume împotriva războiului; războaiele erau inevitabile în capitalism şi singurul mod de a le pune capăt era abolirea capitalismului. Aceasta era, de fapt, o reluare, la nivel internaţional, a poziţiei lui Guesde cu privire la Afacerea Dreyfus. În opinia lui, socialiştii nu ar trebui să intervină în disputele dintre clasele asupritoare; războiul imperialist este o dispută de acest gen şi, de aceea, nu trebuie să fie o preocupare a proletariatului. Aceasta a fost şi poziţia unor sociaLdemocraţi germani, dar în practică ea presupunea abandonarea oricărei speranţe de a exercita o influenţă socialistă asupra evenimentelor. Dacă ar fi izbucnit războiul, o mare parte a proletariatului ar fi fost mobilizată obligatoriu şi ar fi luat parte la măcelul general, iar dacă socialiştii ar fi stat deoparte în numele purităţii doctrinare, ar fi susţinut în mod practic acţiunile guvernelor. De aceea, câţiva lideri au susţinut că Internaţionala trebuie să adopte o politică mal clară de prevenire a războiului. Jaures şi Vaillant susţineau rezistenţa activă, inclusiv o rebeliune, dacă era necesară; dar tot ei susţineau că o ţară are dreptul să se apere dacă este atacată şi că socialiştii au datoria să participe la apărare. în 1907, la Stuttgart,
Gust ave Herve a propus o rezoluţie care chema la o grevă generală şi la revoltă, în caz de război; dar germanii s-au opus, în primul rând pentru ca se temeau că partidul lor ar putea fî scos în afara legii. Chiar şi chemarea la grevă şi la rebeliune se plasa în limitele unei politici „reformiste”; aripa de stânga, reprezentată de Lenin, Roşa Luxemburg şi Karl Liebknecht, a înaintat propuneri mai radicale. În viziunea acestora, în cazul în care izbucnea un război, datoria socialiştilor nu era de a încerca să-i

pună capăt fie prin grevă, fie prin invocarea dreptului internaţional, ci să îl folosească pentru a răsturna sistemul capitalist. Rezoluţia adoptată la Stuttgart vorbea în termeni generali despre acţiunea de a opri războiul sau despre folosirea lui pentru a grăbi prăbuşirea capitalismului, dar acestea erau doar nişte formulări ideologice care nu conţineau niciun plan de acţiune propriu-zisă. Ideea de a profita de un conflict imperialist putea fi interpretată, aşa cum a făcu t-o mai târziu Lenin, în sensul transformării sale într-un război civil, dar cei mai mulţi conducători socialişti nu gândeau în acest fel. La Congresul de la Basel, din 1912, atmosfera era optimistă şi tindea spre o concordie, în ciuda faptului că izbucnise Primul Război Balcanic. Aici a mai fost adoptată o rezoluţie antirăzboi, a fost scandată lozinca „război împotriva războiului”, iar delegaţii au plecat cu convingerea că mişcarea socialistă este destul de puternică pentru a preveni vărsarea de sânge pusă la cale de guvernele imperialiste.

În Internaţională existau, de asemenea, păreri împărţite în problema autodeterminării naţionale. Oprimarea naţională era, desigur, condamnată de toţi, dar nici această condamnare, nici teoria marxistă nu ofereau o soluţie la complicatele probleme etnice din Europa Centrală şi de Est. Se accepta, în mod generic, că, deşi oprimarea naţională şi şovinismul erau contrare ideilor socialiste, cea dintâi era numai o „funcţie” a oprimării sociale şi că va dispărea odată cu ea; statul-naţiune era, de asemenea, asociat cu dezvoltarea capitalismului şi nu exista niciun motiv pentru ca marxiştii să îl considere un principiu călăuzitor. Marxiştii austrieci au înaintat ideea autonomiei culturale în interiorul unui stat multinaţional; nu era nevoie ca statul să fie organizat pe baze naţionale, dar fiecare comunitate etnică avea dreptul să îşi menţină tradiţiile culturale şi limba, fără niciun fel de amestec din afară. Roşa Luxemburg a atacat în mod violent principiul autodeterminării, pornind de la ideea că socialismul va elimina la momentul potrivit conflictele dintre

naţiuni; în plină luptă pentru socialism, ridicarea problemei naţionale ca o chestiune separată ar fi putut distrage proletariatul de la propriul său obiectiv şi ar fi putut sprijini politica burgheză a unităţii naţionale. Lenin şi aripa de stânga a social-democraţilor au susţinut dreptul fiecărei naţiuni de a forma un stat propriu. Dogmatismul Rosei Luxemburg în această problemă era similar cu atitudinea rigidă a lui Guesde în privinţa altor dezacorduri; din moment ce toate procesele istorice erau determinate de lupta de clasă, nu exista o problemă naţională separată şi, în orice caz, acesta nu era un obiect demn de atenţie pentru mişcarea clasei muncitoare. În ce-l priveşte pe Lenin, el nu a apărat ideea statului-naţiune ca pe ceva bun în sine, ci a privit tensiunea naţională şi oprimarea ca pe nişte surse de putere care puteau fi exploatate în interesul luptei de clasă.

Prăbuşirea Internaţionalei a ILa în pragul Războiului din 1914 a fost cu atât mai neprevăzută şi dezolantă cu cât socialiştii îşi puseseră speranţe mari în puterea mişcării lor. Nici aripa stângă nu se aşteptase la asta; iniţial, Lenin a refuzat să creadă că social- democraţii germani au acceptat chemarea la arme din partea statului lor. în fiecare ţară europeană, majoritatea socialiştilor au adoptat fără echivoc o atitudine patriotică. Chiar şi printre bolşevicii emigraţi în Vest, mulţi au făcut fără ezitare acelaşi lucru. Plehanov, părintele marxismului rusesc, nu avea niciun dubiu că Rusia trebuia apărată în faţa invaziei şi aproape toţi menşevicii gândeau la fel. La începutul lui august, cea mai mare parte a membrilor partidului sociahdemocrat din Reichstag a votat pentru acordarea creditelor de război; o minoritate care fusese depăşită numeric la o reuniune anterioară a partidului s-a conformat deciziei majorităţii. La următorul vot în Reichstag, din decembrie, Karl Liebknecht a fost singurul care a rupt rândurile partidului. în următorii doi ani, numărul disidenţilor activi a sporit atât de mult, încât s-a produs o ruptură; cei care se opuneau războiului au fost excluşi din partid şi, în aprilie 1917, au format Partidul Socialist German

Independent (USPD), ceea ce a divizat din nou membrii Partidului Socialist German (SPD). Războiul a generat noi diviziuni politice: USPD includea centrişti ortodocşi precum Kautsky şi Hugo Haase (preşedintele SPD-ului după moartea lui Bebel din 1913), revizionişti ca Bernstein şi aripa stângă care crease Liga Spartacus la începutul anului 1916 şi care acum se alipise USPD-ului. În Franţa, opoziţia antipatriotică era chiar mai slabă decât în Germania. Jaurès, care ar fi putut avea ezitări, a fost asasinat înaintea războiului. Guesde şi Sembat s-au alăturat guvernului de război, la fel cum a făcut şi Vandervelde în
Belgia. Herve, cel mai radical dintre agitatorii francezi care se opuneau războiului, s-a transformat peste noapte într-un patriot fervent. Internaţionala era dezintegrată.

În vara lui 1914, mişcarea socialistă a suferit cea mai mare înfrângere din istoria ei atunci când a devenit clar că solidaritatea internaţională a proletariatului – fundamentul ei ideologic – era numai o frază goală care nu trecea proba evenimentelor. Au existat încercări de a justifica patriotismul pe baze marxiste, atât de către Antantă, cât şi din direcţia Puterilor Centrale. Marx denunţase de multe ori Rusia ca pe o fortăreaţă a barbariei şi a reacţiunii, iar un război împotriva ei putea fi prezentat foarte bine ca o apărare a democraţiei europene împotriva despotismului ţarist. Pe de altă parte, militarismul prusac şi rămăşiţele feudale din landurile germane au fost, începând cu Marx, obiectul tradiţional al atacurilor socialiste. Cât despre lupta Franţei, ea putea fi prezentată cu uşurinţă ca o apărare a republicanismului în fata monarhiei reacţionare.

Lenin şi ceea ce avea să devină Stânga de la Zimmerwald au atribuit căderea Internaţionalei trădării şi oportunismului liderilor social-democraţi. Niciun marxist nu şi-a pus vreodată întrebarea dacă nu cumva prăbuşirea mişcării socialiste în faţa conflictelor naţionale avea vreo semnificaţie pentru doctrina marxistă.

în vara lui 1914 a început un proces ale cărui

consecinţe sunt încă prezente şi ale cărui rezultate finale nu pot fi încă prevăzute. Două interpretări fundamental diferite ale socialismului, care fuseseră avansate ani de-a rândul în diferite situaţii, s-au ciocnit dintr-odată cu o forţă atât de mare, încât au distrus Internaţionala. Marxiştii nu oferiseră un răspuns clar, bazat pe o analiză, la întrebarea: în ce măsură şi în ce sens este socialismul o continuare a istoriei umane şi în ce sens reprezintă el o ruptură faţă de tot ceea ce s-a întâmplat înainte?; sau, cu alte cuvinte, în ce măsură şi în ce sens este proletariatul o parte a societăţii burgheze? Conflictele filosofice din mişcarea socialistă reflectau implicit răspunsurile diferite la aceste întrebări, iar doctrina lui Marx nu era deloc lipsită de ambiguităţi. Ea susţinea, pe de o parte, concepţia revoluţionarilor care refuzau orice legătură cu societatea existentă sau orice eforturi reformiste, dar contau pe o mare apocalipsă istorică ce ar fi înlăturat oprimarea, exploatarea şi nedreptatea şi ar fi făcut posibil un nou început al istoriei pe ruinele capitalismului. Pe de altă parte, Marx nu îşi imagina socialismul ca pe ceva construit din nimic şi credea în continuitatea civilizaţiei, atât culturală, cât şi tehnică. Astfel, el oferea argumente celor care priveau socialismul ca pe o sporire treptată a dreptăţii, egalităţii, libertăţii şi proprietăţii comune în cadrul sistemului existent. Mişcarea muncitorească, organizată în partide care aderau mai mult sau mai puţin strict la ideologia marxistă, obţinuse un succes real în lupta pentru legislaţia muncii şi pentru drepturile civile; aceasta părea să demonstreze că societatea existentă poate fi reformată indiferent de ceea ce spunea doctrina şi, deci, că programele revoluţionare puteau fi eliminate. Ideea de socialism privit ca o ruptură radicală era mai naturală în ţări ca Rusia, în ţările din Balcani şi în cele din America Latină, unde nu exista aproape nicio perspectivă de îmbunătăţire a condiţiilor prin presiuni gradate pentru reformă. în Europa de Vest, era dificil de susţinut că proletariatul era un paria fără niciun loc în societate sau în comunitatea naţională şi fără nicio speranţă de a-şi îmbunătăţi condiţiile de viată în sistemul

actual. Marxismul a sprijinit, în fapt, propria lui disoluţie ca forţă ideologică, contribuind la crearea unei mişcări muncitoreşti care a obţinut în capitalism o parte din ceea ce revendica, ajungând astfel să respingă ideea că acesta nu putea fi reformat.

Aceasta este, desigur, o reprezentare simplificată şi nu ţine cont de schimbările complicate care s-au produs în cadrul mişcării socialiste după prăbuşirea Internaţionalei a Il-a. Cu toate acestea, ea oferă o idee despre polarizarea ulterioară care a condus la starea de fapt perpetuată şi în prezent; pe de-o parte, socialismul reformist, care are numai o raportare vagă la marxism, şi, pe de altă parte, monopolizarea marxismului de către leninism şi de către curentele care au derivat din el. Leninismul, în ciuda doctrinei tradiţionale, joacă rolul cel mai puternic în părţi ale lumii înapoiate din punct de vedere tehnologic, democratic şi cultural, ţări aflate doar în pragul industrializării, în care presiunea principală provine din revendicările nonproletare, mai ales din cele ale ţăranilor şi ale naţionalităţilor supuse. Această polarizare pare să arate că versiunea clasică a marxismului, care a dominat până la izbucnirea Primului Război Mondial, nu poate fi susţinută ca o forţă ideologică practică. Din acest punct de vedere, situaţia actuală este, în ciuda tuturor schimbărilor, efectul dramei care a avut loc în vara lui 1914.

II

ORTODOXIA GERMANĂ: KARL KAUTSKY

Figura lui Karl Kautsky domină dezvoltarea teoretică a marxismului de-a lungul întregii perioade a Internaţionalei a Il-a. Deşi Kautsky nu a fost cu siguranţă un filosof remarcabil, a fost principalul arhitect al ortodoxiei marxiste şi, s-ar putea spune, întruchiparea acesteia. El a apărat-o împotriva

tuturor influenţelor exterioare, a popularizat-o cu abilitate şi inteligenţă şi a aplicat-o cu succes în interpretarea trecutului istoric şi a noilor fenomene legate de evoluţia imperialismului capitalist. El a jucat rolul principal în crearea unui stereotip al marxismului care a rezistat timp de decenii, mai ales în Europa Centrală şi de Est, şi care a început să facă loc altor stereotipuri numai în ultimii zece sau cincisprezece ani. Generaţii întregi de marxişti au fost crescute cu cărţile sale, care au devenit lucrări clasice ale marxismului şi au rămas astfel – ceea ce reprezintă, fără îndoială, un caz unic chiar şi după ce Lenin l-a denunţat pe autor ca trădător pentru că atacase Revoluţia din Octombrie. Kautsky nu a fost un ortodox în sensul că s-ar fi simţit obligat să apere fiecare gând exprimat de Marx sau de Engels, ci în sensul că trata citatele din cărţile lor ca pe nişte argumente în sine; niciun teoretician al generaţiei sale nu a fost, într-adevăr, atât de ortodox. în anumite privinţe, care nu erau majore, dar nu erau nici insignifiante, el a criticat vederile lui Engels, susţinând, de exemplu, că statul apare cel mai adesea ca un rezultat al violenţei externe. Dar a fost un ortodox pedant în sensul în care privea marxismul ca teorie şi metodă de cercetare istorică, ca pe unicul sistem valid şi adecvat pentru analiza fenomenelor sociale şi în sensul că se opunea oricărei tentative de a îmbogăţi sau extinde teoria marxistă cu elemente care proveneau din oricare altă sursă, cu excepţia darwinismului. În consecinţă, deşi nu era strict dogmatic cu privire la ideile lui Marx şi Engels, era un apărător riguros al purităţii doctrinare.

Numai datorită efortului său de interpretare, stereotipul cunoscut sub numele de „socialism ştiinţific” – forma evoluţionistă, deterministă şi scientistă a marxismului – a devenit universal acceptat.

1. Viaţa şi scrierile lui Kautsky

Karl Kautsky (1854-1938) s-a născut la Praga, având

un tată ceh şi o mamă de origine germană. În tinereţe, pe când locuia la Viena, s-a familiarizat cu ideile socialiste citind romanele lui George Sand şi lucrările istorice ale lui Louis Blanc. A fost admis la Universitate în 1874 şi s-a înscris în Partidul Social Democrat în anul următor. A studiat istoria, economia şi filosofîa, fiind atras de darwinism, ca explicaţie a principiilor generale care guvernează activităţile umane. Prima lui carte, *Der Einfluss der Volksvermehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft (Influenţa creşterii demografice asupra progresului social,* 1880), era o critică a ideii lui Malthus, conform căreia sărăcia reprezenta o consecinţă a suprapopulării.

în timpul studenţiei, Kautsky scria deja pentru ziarele socialiste din Viena şi Germania şi i-a întâlnit pe Bebel şi Liebknecht. În 1880, s-a mutat în Zürich, unde s-a împrienit cu Bernstein şi a lucrat pentru periodicele germane Sozialdemokrat şi Jahrbuch der Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. În 1881, a petrecut câteva luni la Londra, unde i-a întâlnit pe Marx şi pe Engels. în anul următor, s-a întors la Viena şi, la începutul lui 1883, a fondat revista lunară care a devenit ulterior săptămânală, Die Neue Zeit, pe care a editat-o până în 1917 şi care a fost, în toată această perioadă, principala revistă marxistă din întreaga Europă şi, deci, din întreaga lume. Nicio altă revistă nu a popularizat marxismul atât de mult ca pe forma ideologică a mişcării muncitoreşti din Germania şi din restul Europei. Multe articole ale teoreticienilor socialişti care au apărut în Die Neue Zeit au devenit mai târziu părţi ale canonului marxist. Revista a fost mai întâi publicată la Stuttgart, dar a fost ulterior transferată la Londra din cauza legilor antisocialiste. După ce legile au fost abrogate, Kautsky s-a întors la Stuttgart Ia sfârşitul anului 1890 şi, şapte ani mai târziu, s-a mutat la Berlin.

Programul de la Erfurt, adoptat de congresul Partidului Social Democrat în octombrie 1891 – primul program de partid bazat strict pe premise marxiste –, a fost opera lui Kautsky şi Bernstein, cel dintâi fiind autorul secţiunii teoretice. Kautsky a

participat la fiecare congres al partidului german şi al Internaţionalei, apărând concepţia sa asupra ortodoxiei marxiste împotriva anarhiştilor, a lui Bernstein, a revizioniştilor şi a aripii stângi. în materie de strategie politica, el a fost principalul exponent al punctului de vedere de centru (aşa cum era numit atunci), opunându-se ideii reformiste potrivit căreia socialismul ar putea fi introdus în societatea capitalistă prin reforme treptate şi prin cooperarea dintre proletariat, ţărănime şi mica burghezie; în acelaşi timp, s-a opus teoriei revoluţionare care spunea că principalul rol al partidului este acela de a se pregăti pentru o anumită izbucnire violentă care va avea loc în momentul dictat de circumstanţele politice. Kautsky a adoptat, de asemenea, o poziţie de mijloc şi între naţionalismul partidului german privit ca întreg şi defetismul revoluţionar al aripii de stânga. Critica lui severă la adresa Revoluţiei din Octombrie din Rusia a făcut să fie declarat
trădător de către Lenin şi urmaşii săi. După 1920, s-a întors la politică şi a jucat un rol important în crearea programului adoptat de Partidul Social Democrat German la Heidelberg, în 1925. A locuit la Viena, de unde a plecat cu puţin timp înainte de Anschluss şi a murit în Amsterdam.

Scrierile lui Kautsky acoperă toate problemele importante cu care s-au confruntat marxismul şi mişcarea socialistă din timpul său. Din volumul uriaş de cărţi şi articole pe care le-a publicat, cele referitoare la economie şi istorie au avut cel mai mare succes. În 1887, a publicat *Karl Marxs ökonomische Lehren (Doctrina economica a lui Karl Marx),* un rezumat al volumului I al *Capitalului,* care a fost folosit, timp de câteva decenii, ca un manual de teorie economică marxistă pentru începători. Patru lucrări istorice, în care aplica metoda analizei de clasă a lui Marx la studiul ideologiei şi al conflictului politic, sunt poate cea mai importantă parte a activităţii sale teoretice; acestea sunt *Thomas More und seine Utopie (Thomas Morus şi utopia sa,* 1888, tradusă în engleză în 1927); *Die Klassengegensätze von 1789 (Antagonismele de*

clasa de la 1789, 1889), *Die Vorläufer des neueren Sozialismus (Precursorii socialismului modern,* două volume, 1895J şi *Der Ursprung des Christentums (Fundamentele crestinismtilui,* 1908). Prima dintre aceste lucrări analiza situaţia Angliei sub Henric al VlII-lea, viaţa şi cea mai cunoscută lucrare a lui Thomas Morus în termenii conflictului de clasă specific fazei acumulării primitive a capitalului. Cea de-a treia lucrare este o reevaluare istorică a ideilor socialiste, de la *Republica* lui Platon până la Revoluţia Franceză, acordând o atenţie deosebită anabaptismului revoluţionar, în timp ce a patra se ocupă de semnificaţia istorică a ideilor creştine timpurii.

Cea mai importantă lucrare de teorie generală a lui Kautsky publicată înainte de 1914 este *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung {Etica şi interpretarea materialistă a istoriei,* 1906), care conţine o istorie a doctrinelor etice şi o expunere a concepţiilor marxiste şi darwiniste asupra semnificaţiei biologice şi sociale a ideilor morale şi a comportamentului moral. Teoria politică şi strategia social-democraţiei sunt abordate în comentariul său amplu asupra Programului de la Erfurt *{Das Erfurter Programme în seinem grundsätzlichen Teil erläutert,* 1892) şi în polemicile sale împotriva lui Bernstein şi a stângii legate de dilema reformist-revoluţionară *{Bernstein und das sozialdemokratische Programm,* 1899; *Die soziale Revolution,* 1907; *Der politische Massenstreik,* 1914; *Der Weg zur Macht,* 1909). Critica sa la adresa Revoluţiei Ruse se găseşte în *Die Diktatur des Proletariats* (1918), *Terrorismus und Kommunismus* (1919) şi *Von der Demokratie zur Staatssklaverei* (1921). În 1927, şi-a rezumat ideile teoretice în *Die materialistische Geschichtsauffassung {Interpretarea materialista a istoriei).* Această lucrare extinsă a avut o influentă mult mai mică decât tratatele sale anterioare din cauza ,
dimensiunii sale şi din cauză că popularitatea sa a suferit de pe urma interdicţiei asupra operei sale emise de cea mai înaltă autoritate a comunismului în lume. în plus, după ce social- democraţii se

despărţiseră de comunişti, erau mai puţin interesaţi de întemeierea filosofică a ideilor socialiste şi de propria lor legătură cu tradiţia marxistă. Doctrina marxistă fusese aproape în întregime monopolizată de socialismul leninist şi Stalinist, în care nu mai era loc pentru ideile lui Kautsky. În consecinţă, cea mai impresionantă expunere a materialismului istoric scrisă vreodată nu a avut parte de nici un public şi nu a avut niciun efect asupra celor cărora li se adresa.

2. Natură şi societate

Ideile lui Kautsky s-au modificat surprinzător de puţin de-a lungul carierei sale. în tinereţe, adoptase darwinismul ca pe o perspectivă naturalistă asupra lumii; curând, însă, a descoperit materialismul istoric şi a îmbinat cele două elemente într-un întreg care l-a satisfăcut pentru tot restul vieţii sale. Deşi a scris comentariul asupra Programului de la Erfurt în 1892, i-a reafirmat validitatea nu doar în 1904, ci şi în prefaţa celei de-a şaptesprezecea ediţii din 1922, după războiul european, *Revoluţia Rusă şi dezintegrarea socialismului internaţional.* Ultima sa lucrare, care este monumentală, nu conţine aproape nicio modificare sau rectificare a ideilor pe care le-a exprimat în cei cincizeci de ani care au precedat-o. Această rigidizate timpurie şi această satisfacţie încercată fată de propriile sale concluzii l-au făcut insensibil la ideile politice şi filosofice mai noi. Cu toate acestea, el şi-a menţinut spiritul interogativ şi onestitatea intelectuală, care i-au permis să-şi păstreze luciditatea în polemici; a evitat demagogia şi înlocuirea argumentelor cu insultele şi şi-a ordonat vasta cunoaştere a istoriei în demonstraţii convingătoare. Lucrările sale sunt marcate de pedanterie şi de o obsesie a sistematizării: atunci când începe să explice perspectiva marxistă asupra eticii, încearcă (fără prea mult succes) să ofere o istorie condensată a doctrinelor etice şi a întregii istorii a mentalităţilor şi obiceiurilor. Denunţând terorismul Revoluţiei Ruse, schiţează istoria Revoluţiei Franceze de la 1789 şi a Comunei

Franceze. Se întoarce mereu la începuturi, este plin de didacticism şi acordă o importanţă majoră, la fel ca Lenin, formulării corecte a bazelor teoretice ale mişcării socialiste.

O trăsătură frapantă a lucrării lui Kautsky este totala lipsă de înţelegere a problemelor filosofice. Remarcile lui asupra unor chestiuni pur filosofice nu merg mai departe de ce se poate citi în rezumatele lui Engels; din comentariile sale asupra lui Kant, este limpede că nu pricepea înţelesul real al filosofici acestuia. Problemele-cheie ale metafizicii şi epistemologiei, inclusiv baza epistemologică a eticii, îi sunt necunoscute. Calităţile sale intelectuale cele mai puternice se văd în analiza evenimentelor şi a conflictelor sociale din trecut în lumina teoriei marxiste.

Specificul gândirii lui Kautsky iese cel mai bine în evidenţă atunci când este comparat cu un autor ca Jaurès. Pentru Jaurès, socialismul – şi marxismul ca expresie teoretică modernă a socialismului – era, înainte de toate, o noţiune morală, un concept bazat pe valoare, expresia cea mai înaltă a năzuinţei eterne a omului spre libertate şi dreptate. Pentru Kautsky, marxismul era, în primul rând, înţelegerea ştiinţifică, deterministă şi integrală a fenomenelor sociale. Kautsky era fascinat de marxism ca de un sistem teoretic coerent prin care putea fi înţeleasă întreaga istorie, ale cărei evenimente puteau fi reduse la o singură schemă: el era copilul tipic al epocii scientiste în care a crescut, fiind inspirat de Darwin şi Herbert Spencer, precum şi de progresul fizicii şi chimiei. Kautsky credea în capacitatea nelimitată a stiintei de a sintetiza cunoaşterea într-un sistem din ce în ce mai cuprinzător şi, în acelaşi timp, mai concentrat al faptelor şi explicaţiilor. Versiunea scientistă şi pozitivistă a marxismului, dezvoltată în scrierile târzii ale lui Engels, a fost adoptată fără modificări de Kautsky; concepţia sa despre lume era dominată de o rigoare ştiinţifică golită de orice sentimente sau judecăţi de valoare, de o credinţă în unitatea metodei ştiinţifice, de interpretarea strict cauzală şi „obiectivă” a fenomenelor sociale, care privea lumea oamenilor ca pe o extensie a naturii

organice. Gândind în acest fel, el privea în mod firesc originile hegeliene ale marxismului ca pe un accident istoric neînsemnat; la fel ca Engels, nu vedea în contribuţia hegeliană la tradiţia marxistă mai mult decât nişte reflecţii banale asupra interdependenţei tuturor fenomenelor, asupra dezvoltării şi caracterului schimbător al universului etc.

Fundamentul concepţiei ştiinţifice despre lume îl reprezentau, în consecinţă, din unghiul de vedere al lui Kautsky, determinismul strict şi credinţa în led universale neschimbătoare. El sublinia chiar mai puternic decât Engels „necesitatea naturală” *{Naturnotwendigkeit}* a tuturor proceselor sociale. Nu era un „darwinist social” în sensul de a nega caracterul specific al societăţii umane sau de a reduce conflictele sociale şi lupta de clasă la o luptă pur darwinistă pentru supravieţuire, dar îndoielile sale legate de reducţia societăţii umane la comunităţile de animale sunt mai nesemnificative decât analogiile pe care le vede între ele. Toate caracteristicile specifice omului, adică cele care apar în decursul istoriei, sunt comune oamenilor şi animalelor, iar acesta este un laitmotiv al lucrărilor lui Kautsky, de la *Etică* până la *Interpretarea materialistă a istoriei.* Kautsky a adoptat fără rezerve concepţia darwinistă a evoluţiei privite ca un proces care rezultă din mutaţii ce permit supravieţuirea individului cel mai bine adaptat la mediul său. Natura nu are finalitate nici în sensul că ar fi o forţă conştientă care guvernează evoluţia, nici în acela că ar avea o tendinţă generală precisă. Organismele care suferă mutaţii favorabile îşi transmit puterea de adaptare descendenţilor lor, iar acest proces explică întregul curs al evoluţiei. Toate funcţiile tipic umane pot fi regăsite în lumea animală: inteligenţa, sociabilitatea, instinctele sociale şi sentimentele morale. Inteligenţa este o armă în lupta pentru supravieţuire, iar facultatea cognitivă nu are alt scop decât asigurarea conservării speciei. Animalele dovedesc că au o cunoaştere a legilor naturale şi a relaţiilor de tip cauză-efect, iar cunoaşterea umană este o dezvoltare şi o sistematizare a acesteia.

Kautsky nu se întreabă cum se poare ca o abilitate

pur biologică de a asocia evenimentele şi de a exprima asocierea aceasta în termeni de „legi naturale” articulate sub forma limbajului să aibă pretenţia că reprezintă o descoperire a adevărului despre univers sau cum se poate ca ideea de cunoaştere, priviră ca adevăr, să fie derivată din rolul ei de instrument de adaptare. Două instincte primare, cel al autoconservării şi cel al conservării speciei, oferă o explicaţie suficientă pentru întreaga gamă de comportamente umane şi animale, atât morale, cât şi cognitive. Instinctul de cooperare din interiorul speciei este cel care, în cazul rasei umane, este numit „lege morală” sau „voce a conştiinţei”. La fiinţele umane, la fel ca la animale, aceasta intră deseori în conflict cu instinctul de autoconservare. De aceea, nu se poate spune că omul este „în mod natural” egoist sau altruist din moment ce ambele tendinţe coexistă în el la fel ca la toate animalele superioare, chiar dacă pot intra în anumite cazuri în conflict. Diviziunea muncii şi folosirea uneltelor pot fi observate şi în cazul animalelor, chiar dacă într-o formă primară, de pildă în cazul producţiei privite ca o transformare a mediului pentru a corespunde propriilor scopuri. Pe scurt, fiinţele umane nu diferă cu nimic de animale ca agenţi cognitivi şi morali şi ca producători. Nu există nimic specific naturii umane care să nu poată fi regăsit şi în universul nonuman. Capacităţile specifice dobândite de om sau, mai degrabă, dezvoltările specifice ale puterilor animale pot fi explicate prin adaptare şi prin interacţiunea organismului cu mediul său. Aceste capacităţi, adică limbajul şi invenţia uneltelor, şi-au stimulat reciproc dezvoltarea, făcând posibilă acumularea gândirii, experienţei şi abilităţii, dar ele nu sunt nimic mai mult decât o extensie a facultăţilor animale. întregul progres al civilizaţiei poate fi explicat prin funcţionarea aceloraşi legi ale adaptării. Atunci când omul primitiv a ieşit din junglă în câmpul deschis, a trebuit să-şi facă îmbrăcăminte, să construiască locuinţe, să descopere focul şi tehnicile cultivării. Limbajul a fost un factor de întărire a legăturilor sociale şi a cooperării din interiorul tribului, dar a condus la diferenţe de

vorbire şi la grupuri sociale şi, de aceea, la instituţia specific umană a războiului în cadrul aceleiaşi specii.

Diviziunea muncii, o continuare a procesului iniţiat în comunităţile animale, a făcut posibil ca producţia să excedeze nevoile esenţiale; aceasta i-a determinat pe oameni să se lupte pentru a stăpâni aceste surplusuri şi a condus la formarea diviziunilor de clasă bazate pe proprietatea asupra mijloacelor de producţie. Dezvoltările tehnice au determinat formele schimbătoare ale acestor diviziuni, acestea fiind însă influenţate şi de alţi factori, mai ales de mediul natural. Diviziunile de clasă iau o anumită formă atunci când sunt necesare reţele de irigaţie, de exemplu în Delta Nilului, şi o alta atunci când principala problemă este respingerea atacurilor triburilor vecine; ele vor fi diferite la locuitorii zonelor de munte şi la cei care locuiesc în aşezările de pe malul mării. Dar, în toate cazurile, principiul adaptării la mediu determină forme specifice ale comportamentului uman, guvernat de instinctele invariabile de autoconservare şi cooperare.

Iluzia că ar exista valori eterne şi absolute, pe care omenirea le descoperă de-a gata sau care sunt, cel puţin, păstrate de-a lungul istoriei, provine din faptul că, timp de milenii, progresul social a fost extrem de lent, astfel încât anumite porunci şi interdicţii au rămas neschimbate până când au ajuns să fie considerate valabile întotdeauna şi în orice condiţii. în realitate, singurii factori neschimbători de acest gen sunt instinctele biologice, în timp ce normele morale şi valorile specific umane sunt dependente în întregime de modurile de producţie. Este adevărat că în lupta purtată de clasele oprimate în decursul istoriei pot fi observate anumite circumstanţe constante şi astfel şi o similitudine între

valorile create[5] de aceste[?] clase[5]. Dar această similitudine este mai mult aparentă decât reală. În creştinismul timpuriu, egalitatea însemna o distribuţie egală a bunurilor, în timp ce libertatea însemna inactivitate; în timpul Revoluţiei Franceze, egalitatea însemna un drept egal de proprietate, iar libertatea însemna libera folosire a propriilor bunuri. Dar în socialism egalitatea înseamnă un drept egal

de a folosi produsele muncii sociale, în timp ce libertatea înseamnă reducerea muncii necesare, adică scurtarea progresivă a zilei de lucru.

Se poate, într-adevăr, întâmpla ca opiniile şi valorile să supravieţuiască condiţiilor în care au apărut şi să ajungă astfel să fie o piedică în calea progresului social. Dar, ca regulă, comportamentul uman în societate nu este determinat de idealuri, ci de exigenţele materiale ale vieţii. Un ideal moral „nu este un ţel, ci o armă în lupta de clasă”. Niciun ideal nu poate fi obiectul observaţiei ştiinţifice, care este, prin definiţie, neutră moral şi preocupată doar de legăturile necesare din natură şi din istoria umană. Socialismul ştiinţific demonstrează apariţia inevitabilă a unei societăţi fără clase, ca un rezultat al legilor economice, dar nu poate construi din aceasta un scop moral. Asta nu afectează totuşi măreţia şi sublimul viziunii despre o lume socialistă pentru care luptă clasa muncitoare, mânată de o necesitate economică irezistibilă.

Kautsky pare să nu fi înţeles problema epistemologică a valorilor morale sau faptul că, atunci când un proces istoric a fost prezentat ca inevitabil, întrebarea legată de valoarea lui rămâne deschisă. De aceea, critica pe care le-o aduce lui Kant şi socialismului etic este nefondată. Aşa cum au arătat Cohen, Vorländer şi Bauer, din faptul că un lucru este necesar nu derivă că el este şi dezirabil sau valoros. Avem nevoie de o facultate cognitivă specială care să ne spună că socialismul nu este numai istoriceşte necesar, ci că este şi un lucru bun; dat fiind faptul că Marx a demonstrat prima propoziţie, etica lui Kant ne-ar putea arăta o cale de a crede în cea de-a doua. Kautsky a răspuns totuşi că valorile stau în afara domeniului stiintei. El a fost de acord cu

neokantienii că marxismul[1] a dovedit[5] necesitatea istorică a socialismului, iar acesta era, în opinia lui, singurul lucru care trebuia demonstrat. Clasa muncitoare avea să dezvolte inevitabil o conştiinţă care urma să vadă în socialism un ideal, dar această atitudine nu era decât consecinţa procesului social. întrebarea „de ce ar trebui cineva să considere

dezirabil ceea ce crede că este inevitabil” este ignorată de Kautsky, care nu explică nici de ce nu i-a oferit un răspuns. El susţinea că imperativul categoric al lui Kant se baza pe o iluzie, în primul rând pentru că se dorea independent de experienţă în timp ce presupunea existenţa altor oameni, care nu putea fi cunoscută de filosof decât empiric.

(În fapt, imperativul categoric este independent de experienţă, în sensul că nu poate fi derivat logic din date empirice, şi nu în sensul că poate fi formulat fără niciun fel de cunoaştere empirică.) în al doilea rând, afirmă Kautsky, imperativul categoric este nefuncţional într-o societate frământată de antagonisme şi de loialităţi aflate în conflict. în fapt, el este totuşi prezentat de Kant ca o normă formală care oferă condiţia necesară a oricărei reguli concrete, şi nu ca o aserţiune empirică ce exclude conflictele morale sau care presupune existenţa unei societăţi armonioase; nici nu aspiră să fie o bază suficientă pentru a construi un cod moral.

Este limpede cât de puţin a reuşit Kautsky să-l înţeleagă pe Kant şi dintr-o remarcă din *Etica* sa referitoare la faptul că preceptul kantian de a trata orice individ ca pe un scop, şi nu ca pe un mijloc, este realizat şi de animale, cu menţiunea că o comunitate îi protejează doar pe acei indivizi a căror supravieţuire este avantajoasă pentru specie. Kautsky nu observă că această menţiune contravine total principiului valorii intrinseci a individului, care este tratat, în acest caz, nu ca un scop în sine, ci ca un mijloc de conservare a speciei.

3. Conştiinţa şi dezvoltarea societăţii

> > ’ >

Principiul determinismului strict şi credinţa că istoria umană este o continuare a istoriei naturale, putând fi explicată prin aceleaşi legi, l-au condus pe Kautsky la o interpretare pur naturalistă a conştiinţei umane. Kautsky nu priveşte conştiinţa ca pe un „epifenomen” (aşa cum o numesc deseori criticii marxismului), adică un fenomen care nu aparţine istoriei „obiective”, ci numai percepţiei, adevărate sau false, a evenimentelor istorice. Dimpotrivă, el o

consideră o verigă esenţială în lanţul proceselor necesare; dar, spune el, nu există o conştiinţă umană diferită de cea a animalelor. Conştiinţa umană constă în inteligenţă, cunoaştere şi sensibilitate morală, toate au evoluat în stadiul preuman, ca mijloace de adaptare. Este, de aceea, eronat să afirmi că procesele conştiente ar fi un „surplus” neesenţial în absenţa căruia istoria umană ar fi exact ceea ce este acum. Dar acest lucru este valabil pentru Kautsky şi în cazul istoriei preumane, care, în cazul animalelor superioare, implică procese conştiente care le permit să supravieţuiască în medii ostile. Din acest punct de vedere, el afirmă că specia umană, în ciuda facultăţii sale lingvistice şi a celei de fabricare a uneltelor, nu diferă de alte fiinţe inteligente. În special – şi aici Kautsky pare să greşească închipuindu-şi că este fidel ideilor lui Marx – necesitatea prăbuşirii capitalismului şi tranziţia la socialism nu diferă de necesitatea cu care progresul tehnologic a generat în trecut alte sisteme socio-economice. Desigur, rămâne valabilă ideea lui Marx că socialismul va fi înfăptuit în mod conştient de clasa muncitoare organizată atunci când aceasta va dobândi cunoaşterea proceselor sociale. Dar nici Kautsky şi nici adversarii lui neokantieni nu au înţeles adevăratul sens al încercării lui Marx de a depăşi opoziţia dintre necesitate şi libertate, dintre descriere şi prescriere. Nici kantienii, nici determinişştii nu au asimilat escatologia marxistă care presupunea identificarea subiectului cu obiectul istoriei, ideea unei întoarceri a omului la „natura speciei” sale şi teoria alienării, care nu poate fi separată de ea.

Aşa cum am văzut, Marx nu privea socialismul doar ca pe un nou sistem care va înlătura inegalitatea, exploatarea şi antagonismul social. În concepţia lui, socialismul reprezenta recuperarea de către om a umanităţii sale pierdute, reconcilierea esenţei speciei sale cu existenţa sa empirică, întoarcerea fiinţei omului de la natura sa „alienată”. Istoria, până în prezent, a presupus participarea fiinţelor umane şi a intenţiilor lor conştiente, dar a fost supusă propriilor sale legi, care erau valabile indiferent dacă

erau sau nu înţelese conştient (aşa cum, de fapt, nici n-ar fi putut fi sau, cel puţin, nu în totalitate). Dar conştiinţa clasei muncitoare nu înseamnă doar o cunoaştere sporită a proceselor sociale, care, la fel ca orice alt tip de cunoaştere, poate fi folosită pentru a transforma societatea în acelaşi mod în care este transformată tehnologia. Conştiinţa clasei muncitoare *este* procesul transformării revoluţionare a societăţii; nu este doar un rezervor de informaţii, mai întâi dobândite şi apoi puse în practică, ci este cunoaşterea de sine a noii societăţi, în care procesul istoric coincide cu conştientizarea acestui proces. Socialismul este necesar în sensul în care capitalismul, la fel ca şi celelalte sisteme anterioare, este sortit să piardă controlul asupra condiţiilor tehnologice pe care el însuşi le-a creat; dar necesitatea socialismului poate fi realizată numai ca o activitate liberă şi conştientă a clasei muncitoare. întrucât conştiinţa proletariatului este conştientizarea de sine a umanităţii care îşi recâştigă natura pierdută (o natură care există în realitate, nefiind doar un ideal normativ), această conştiinţă nu poate fi divizată într-un aspect descriptiv sau informaţional şi unul normativ sau imperativ. Actul prin care oamenii devin conştienţi de propria lor fiinţă sau se întorc la propria lor esenţă este o afirmare de sine a umanităţii şi, în consecinţă, nu poate fi redus la conştientizarea caracterului natural inevitabil al procesului istoric sau la un ideal normativ sau la o combinaţie între acestea. Credinţa marxistă tipic hegeliană într-o „esenţă”, privită drept ceva mai real decât realitatea empirică, şi nu doar ca un ideal imaginat, a fost ignorată în disputa dintre determinişti şi adepţii filosofici lui Kant. Aceştia din urmă afirmau că Marx a demonstrat că socialismul era o necesitate obiectivă şi susţineau că ar trebui adăugat, la conştientizarea acestui fapt, şi standardul de valoare socialist. Kautsky insista că Marx a demonstrat că socialismul este o necesitate obiectivă şi că un aspect al acestui proces necesar îl reprezentau conştientizarea şi susţinerea acestei necesităţi de către proletariat; această conştientizare şi această susţinere erau inevitabile şi nimic altceva

nu mai era necesar. Viziunea reală a lui Marx era totuşi aceasta: conştiinţa proletariatului, fiind conştiinţa umanităţii care se întorcea la propria ei esenţă, era identică cu această întoarcere, privită ca un proces obiectiv. Astfel, în activitatea revoluţionară a proletariatului nu mai exista opoziţia dintre necesitate şi libertate.

Altfel spus, Kautsky, pe urmele lui Engels, a adoptat o poziţie naturalistă şi pozitivistă asupra conştiinţei privite ca o cunoaştere care, fiind ea însăşi efectul dezvoltării necesare a societăţii, era o parte a acestei dezvoltări numai în măsura în care oferea o bază indispensabilă pentru tehnologia socială. Cunoaşterea societăţii şi aplicarea practică a acestei cunoaşteri erau diferite între ele în acelaşi mod în care difereau de orice altă tehnologie. De aici şi semnificaţia noţiunii de „socialism ştiinţific”; socialismul era o teorie care nu putea fi decât rezultatul observaţiei ştiinţifice, nu şi cel al evoluţiei spontane a proletariatului. Teoria socialistă era menită a fi creaţia intelectualilor cultivaţi, şi nu a clasei muncitoare, şi trebuia introdusă din afară în mişcarea muncitorească, pentru a fi o armă în lupta pentru emancipare. Această teorie a conştiinţei socialiste implantate din afară în mişcarea spontană a clasei muncitoare, adoptată mai târziu de Lenin, este o consecinţă directă a interpretării naturaliste a conştiinţei şi a interpretării darwiniste a proceselor sociale în genere. Ea a devenit, de asemenea, un instrument politic, pentru că oferea o bază teoretică pentru noua idee a unui partid al proletariatului condus de intelectuali versaţi în probleme teoretice, un partid care exprima conştiinţa autentică, ştiinţifică a proletariatului, pe care clasa muncitoare a fost incapabilă să o dezvolte de una singură. Concluziile pe care le-a tras Kautsky din „socialismul ştiinţific” erau diferite de ale lui Lenin; dar, şi în cazul lui, ideea potrivit căreia conştiinţa de clasă a proletariatului se poate forma numai în afara acestuia, în mintea *inteligheńţiei,* era o reflectare şi o justificare teoretică a partidului socialist, care se transforma într-un partid al politicienilor profesionişti şi al manipulatorilor.

4. Revoluţie şi socialism
> >

Credinţa în necesitatea istorică şi, în special, în necesitatea „obiectivă” a societăţii socialiste reprezenta pentru Kautsky piatra de temelie a marxismului şi diferenţa esenţială dintre socialismul ştiinţific şi cel utopic. (În fapt, opinia că socialismul este în mod obiectiv inevitabil nu este totuşi exclusiv marxistă, ea poate fi întâlnită şi în opera câtorva utopişti, de pildă la saint-simonişti.) Kautsky a încercat să-şi ia toate precauţiile pentru a rămâne, în acest punct, fidel doctrinei marxiste şi a subliniat mereu că imaginaţia politică nu poate înlocui necesitatea economică; socialismul nu poate deriva decât din maturizarea economică a capitalismului şi din polarizarea claselor care rezultă de pe urma ei. Atitudinea politică a lui Kautsky era, în esenţă, determinată de acest principiu al „maturităţii”, care era acceptat fără dificultate de toţi teoreticienii Internaţionalei a Il-a, cu excepţia celor din aripa leninistă; principiul părea să decurgă în mod natural din aspectele antiblanquiste şi antiutopiste ale doctrinei lui Marx.

În critica pe care a facut-o atât socialismului utopic, cât şi revizionismului, Kautsky a subliniat diferenţa dintre diviziunea de clasă a societăţii şi diviziunea sa în funcţie de criteriile de consum, adică participarea la venitul naţional; asupra acestui aspect era perfect de acord cu Marx. Lupta proletariatului nu este o consecinţă a sărăciei, ci a antagonismului de clasă, iar condiţia victoriei socialiste nu este sărăcirea absolută a clasei muncitoare, ci ascuţirea antagonismului de clasă, care este ceva diferit. În analizele sale istorice, Kautsky demonstrează în mod repetat că lupta de clasă poate deveni mai acută atunci când condiţiile de viaţă ale muncitorilor exploataţi se îmbunătăţesc, astfel că intensitatea ei nu este o funcţie a sărăciei. Pe aceste temeiuri, el respinge toate argumentele revizioniste care susţineau că situaţia materială a muncitorilor se îmbunătăţise relativ şi preziceau că antagonismul de clasă se va diminua. Teoria

pauperizării absolute a clasei muncitoare nu era, deci, în viziunea lui Kautsky o parte esenţială a doctrinei marxiste, astfel că marxismul n-ar fi trebuit abandonat dacă această teorie s-ar fi dovedit falsă. Ceea ce era totuşi esenţial [pentru marxism] era teza că polarizarea de clasă va creşte şi că, în urma concentrării capitalului, clasa de mijloc va fi scoasă din competiţie. Kautsky era de neclintit în această privinţă şi a luptat pentru a respinge argumentul lui Bernstein, potrivit căruia, în ciuda procesului de concentrare, clasa de mijloc şi, în special, micii proprietari nu au tendinţa să se reducă numeric. În polemicile sale cu revizionişti şi în expunerea părţii teoretice a Programului de la Erfurt, Kautsky a susţinut că dezvoltarea societăţii burgheze era menită să elimine micile întreprinderi; când i s-a spus că statisticile nu confirmă acest lucru, a replicat că noii proprietari nu erau mic-burghezi, ci oameni care fuseseră expulzaţi de pe piaţa muncii de tendinţa de concentrare a capitalului şi care fac eforturi să se menţină pe linia de plutire înfiinţând ateliere meşteşugăreşti şi cooperative de mici dimensiuni. El a recunoscut că, în agricultură, dispariţia micilor proprietăţi nu se producea la fel de repede cum fusese prevăzut, dar credea că, în timp, şi în acest domeniu previziunile aveau să fie inevitabil confirmate.

Kautsky susţinea că prăbuşirea capitalismului nu va fi un rezultat al scăderii ratei profitului, care este compatibilă cu o creştere a nivelului absolut al profiturilor. Capitalismul se va prăbuşi pentru că proprietatea privată a mijloacelor de producţie nu permite utilizarea eficientă şi dezvoltarea tehnicilor dezvoltate de umanitate. Capitalismul nu putea evita anarhia, crizele repetate de supraproducţie şi şomajul de masă; mai mult, capitalismul era menit să dezvolte conştiinţa clasei muncitoare, care se organiza nu doar pentru a obţine îmbunătăţiri pe termen scurt, ci şi pentru a cuceri puterea politică şi pentru a institui proprietatea publică asupra mijloacelor de producţie pentru binele societăţii.

În privinţa celor două chestiuni esenţiale, cea a relaţiei dintre lupta politică şi lupta economică şi cea

a relaţiei dintre lupta pentru reforme şi aşteptarea revoluţiei, poziţia lui Kautsky a adoptat linia marxismului ortodox. În legătură cu prima chestiune, el opunea punctul de vedere marxist celor două extreme, la fel de false, ale proudhonismului şi blanquismului. Proudhoniştii nu erau interesaţi de lupta politică, susţinând că dobândirea puterii politice de către proletariat nu ar înlătura exploatarea; atât timp cât exista capitalismul, proletariatul nu va avea nimic de câştigat prin democraţie, fiindcă democraţia politică nu va atrage după sine şi emanciparea economică. De aceea, muncitorii nu trebuie să se implice în chestiunile politice şi parlamentare, ci trebuie să se concentreze asupra propriei lor emancipări printr-o organizare a producţiei care să nu depindă de capitalism. Blanquiştii, în schimb, erau interesaţi doar de cucerirea puterii politice, indiferent de condiţiile economice. Marx, cum explică Kautsky, a evitat aceste poziţii unilaterale şi a adoptat singura poziţie consonantă cu metoda ştiinţifică, conform căreia dobândirea puterii politice de către proletariat este condiţia necesară şi mijlocul de emancipare economic, dar această putere poate fi folosită pentru a înlătura capitalismul numai atunci când a sosit momentul ca acest regim să poată fi distrus. Dacă momentul este prematur din punct de vedere economic, cucerirea puterii nu poate duce la răsturnarea capitalismului, pentru că legile economice obiective nu pot fi încălcate prin decrete sau prin violenţă. Un exemplu al acestei situaţii este dictatura iacobină, pe care Kautsky o considera o dictatură a proletariatului. Teroarea a fost orientată spre lichidarea acţiunilor profitorilor şi spre menţinerea entuziasmului maselor, dar a sfârşit prin a crea numai frică şi deziluzie. Când s-a produs reacţiunea thermidoriană, iacobinii nu au avut niciun sprijin şi revoluţia s-a întors la bazele stabilite obiectiv de condiţiile economice, adică la domnia burgheziei. Comuna din Paris era sortită să eşueze din aceleaşi motive.

Totuşi, Kautsky nu a reuşit sau nu a încercat să explice cu precizie cum avea să fie recunoscut

momentul în care capitalismul se va afla în pragul prăbuşirii, fiind pregătit pentru o revoluţie politică. El a susţinut, împotriva reformiştilor, că socialismul nu poate evolua ca o simplă continuare naturală a capitalismului, prin reforme parţiale şi prin concesii din partea claselor asupritoare. O revoluţie, privită ca o cucerire conştientă a puterii politice de către proletariatul organizat, era o precondiţie esenţială şi inevitabilă a socialismului. Dar social-democratii nu trebuie să

se împiedice de o definiţie precisă a naturii şi duratei procesului revoluţionar. Mai precis, revoluţia nu trebuie să însemne un act definitiv şi unic de violenţă, o rebeliune armată sau un război civil sângeros. Dimpotrivă, cu cât proletariatul este mai capabil de acţiune organizată, mai conştient de procesele istorice şi mai instruit asupra felului în care funcţionează instituţiile democratice, cu atât este mai probabil ca revoluţia să ia o formă nonviolentă. Situaţia efectivă nu putea fi totuşi prezisă cu uşurinţă. Iar partidul social-democrat, din moment ce nu poate crea singur condiţiile economice care să facă posibilă revoluţia, este, în cuvintele lui Kautsky, un partid revoluţionar fără a fi un partid care creează sau pregăteşte o revoluţie. Pentru că o revoluţie nu poate apărea dintr-un dictat al voinţei şi nu poate fi făcută din ingrediente pur politice. Social-democraţii respingeau, pe bună dreptate, doctrina absurdă „cu cât mai rău, cu atât mai bine”; lupta pentru reforme sociale şi politice în capitalism era, în cel mai înalt grad, în interesul proletariatului şi al victoriei sale finale, dezvoltându-i conştiinţa de clasă şi permiţându-i să câştige experienţă în administrarea economică şi în viaţa politică. Reformele nu erau un substitut al revoluţiei, ci o pregătire necesară pentru ea. Era contrar strategiei marxiste şi să agravezi condiţiile unei catastrofe, şi să te bazezi pe cooperarea dintre clase în speranţa că se va produce o evoluţie gradată de la capitalism la socialism.

Kautsky era, cu siguranţă, fidel faţă de Marx atunci când insista că revoluţia nu poate fi pusă în scenă printr-un decret şi că simplul transfer al puterii

politice nu va conduce la emanciparea economică a proletariatului dacă, în capitalism, condiţiile economice şi tehnice nu au atins nivelul potrivit pentru o schimbare. Dar se pare că el a trecut cu vederea faptul că strategiile, tacticile şi organizarea mişcării muncitoreşti trebuiau să difere în funcţie de decizia de a se pregăti pentru o cucerire politică sau de a aştepta condiţiile, indiferent care ar fi fost acestea, ale prăbuşirii economice a capitalismului. Refuzul lui Kautsky de a anticipa caracterul şi durata revoluţiei era destul de rezonabil având în vedere premisa că proletariatul trebuie să aştepte în capitalism maturizarea condiţiilor. Dar un partid care se numeşte revoluţionar nu poate acţiona raţional dacă, indiferent din ce motiv, refuză să-şi asume semnificaţia cuvântului „revoluţie”. Dacă aceasta înseamnă un proces paşnic, care va dura, poate, decenii, în care proletariatul va obţine treptat controlul asupra instituţiilor politice, sarcinile educaţionale şi organizaţionale ale partidului trebuie să difere considerabil faţă de situaţia în care revoluţia înseamnă un act de violenta definitiv. Partidul nu poate, de aceea, să-şi interzică să aleagă în practică doar pentru că evenimentele istorice sunt imprevizibile. Poate să lase, în programul său, deschise ambele alternative, dar în viaţa politică este obligat să opteze pentru una dintre ele. Din acest motiv, poziţia centristă a lui Kautsky, bazată pe atitudinea lui ştiinţifică şi pe ezitarea de a lua decizii lipsite de o bază raţională, a însemnat în practică acceptarea poziţiei reformiste. Teoria unei revoluţii pregătite chiar de capitalism, şi nu de proletariat, era, în doctrina lui Kautsky, o reflectare a situaţiei practice a partidului, care adera la frazeologia revoluţionară în programul său, dar care nu sugera deloc prin acţiunile sale că ar crede în ceea ce spune. Bernstein avea întru totul dreptate atunci când observa că social- democraţia germană era în realitate o organizaţie reformistă şi că elementele revoluţionare din programul său erau în dezacord cu acţiunile sale şi chiar cu obiectivele practice avansate de acelaşi program. Eşecul final al centrismului – în practică, şi nu ca frazeologie – şi

divizarea partidului într-o aripă reformistă şi una revoluţionară au fost cauzate de faptul că centrismul, sub aparenţele unei viziuni ştiinţifice largi, era o filosofic a indeciziei. El era incapabil să adopte o poziţie clară în chestiuni care presupuneau luarea unor decizii; şi deciziile au fost luate, dacă nu în programul partidului, cel puţin în viaţa politică. Această greşeală nu a fost evidentă atât timp cât partidul îşi consolida paşnic puterea şi, în acest fel, marxismul ortodox al lui Kautsky a predominat la congrese asupra programului reformist, deşi partidul continua în practică să menţină o linie reformistă. Inconsistenţa a devenit cât se poate de stridentă doar în momentul crizei, care a înlăturat fundamentul politicii lui Kautsky.

Ideea că revoluţia trebuie să aştepte maturizarea condiţiilor economice era pentru Kautsky o consecinţă naturală perfectă a teoriei marxiste a proceselor istorice. El tindea să omită că, în relaţia dintre „bază” şi „suprastructură”, numai prima juca un rol activ, iar cea din urmă oferea doar un sprijin adiţional. Dimpotrivă, Kautsky sublinia, pe urmele lui Engels, că diviziunea dintre cele două nu era identică cu cea dintre factorii „materiali” şi cei „spirituali” ai proceselor istorice. Baza, pe care el o privea ca incluzând mijloacele de producţie şi uneltele, se dezvoltă împreună cu progresul cunoaşterii şi cuprinde toate facultăţile productive umane, inclusiv resursele „spirituale”. Pe de altă parte, suprastructura, adică relaţiile legale şi politice şi opiniile constituite social, are o influenţă considerabilă asupra condiţiilor economice. Există, deci, un proces continuu de influenţă reciprocă, iar „primatul” bazei în raport cu suprastructura se aplică doar „în ultimă instanţă” – o expresie pe care Kautsky, la fel ca Engels înaintea lui, nu o explică în mod clar. El adaugă doar că progresul tehnologic şi schimbările care îl însoţesc în relaţiile de proprietate nu corespund în detaliu fiecărei schimbări din suprastructură, deşi cele dintâi corespund apariţiei unor idei, mişcări sociale şi instituţii noi. Limitând în acest fel interpretarea „primatului” bazei, Kautsky nu explică nici în ce fel poate fi deosebit noul de

vechi sau cum putem fi siguri că ideile sau instituţiile care apar mult timp după schimbările relevante din tehnologie sau din relaţiile de proprietate ar fi, în fapt, consecinţele acestora.

Când interpretează evenimente singulare din istoria mişcării revoluţionare, Kautsky sugerează o serie de explicaţii convingătoare, dar atunci când e vorba de procese mai ample sugestiile lui par adesea arbitrare. El susţine, de exemplu, că principiul kantian conform căruia fiecare fiinţă umană trebuie tratată ca un scop în sine, şi nu ca un mijloc, este o expresie a protestului burghez împotriva dependenţei personale dintr-o societate feudală. Dar principiul etic contrar, exprimat de utilitariştii Iluminismului, este în egală măsură tipic pentru burghezia în ascensiune, proclamându-mi epicureanismul împotriva ascetismului moralităţii creştine. Pe de altă parte, epicureanismul este caracteristic şi pentru aristocraţia aflată în declin, în timp ce principiul kantian este înrădăcinat în creştinism; şi, din nou, doctrina liberală a supravieţuirii celui mai puternic este de origine burgheză. Este limpede că, dacă semnificaţia fenomenelor intelectuale poate fi manipulată atât de liber, este posibil să deturnezi orice interpretare a acestora ca susţinând interese economice sau de clasă, ceea ce indică slăbiciunea teoriei. Dacă, aşa cum susţine Kautsky, etica creştină reflectă deopotrivă mizeria claselor oprimate din Roma antică şi situaţia aristocraţiei decadente a acelor timpuri şi dacă ar putea fi, apoi, un instrument al conducătorilor din societatea feudală şi, mai târziu, un stimul pentru a protesta la adresa acelei societăţi sau dacă mentalitatea burgheză poate fi în egală măsură exprimată de personalismul lui Kant, utilitarismul lui Bentham şi ascetismul lui Calvin, atunci teoria este, cu siguranţă, capabilă să explice toate fenomenele istorice şi este imună faţă de orice contestare, dar asta numai pentru că este arbitrară şi pentru că îi lipsesc criteriile pentru corelarea fenomenelor spirituale cu originile lor materiale.

În doctrina evoluţionistă a lui Kautsky nu există, desigur, loc pentru escatologic sau pentru o credinţă

în „sensul general” al istoriei. La fel ca Marx, el priveşte socialismul ca pe cauza întregii omeniri, şi nu doar a unei singure clase, dar, tot pe urmele lui Marx, Kautsky insistă asupra caracterului de clasă al mişcării care va înfăptui socialismul. Clasa muncitoare poate încheia alianţe temporare cu burghezia sau cu segmentul inferior al clasei de mijloc în scopul de a obţine reforme politice sau sociale, dar ar fi pierdută dacă nu şi-ar păstra, în acelaşi timp, independenţa şi identitatea separate. (Kautsky era neîncrezător mai ales în alianţele cu ţărănimea, privind-o, mai ales în Germania, ca pe o clasă conservatoare.) Socialismul este în interesul tuturor, dar lupta pentru socialism este numai în interesul clasei muncitoare. Această idee (care, chiar dacă nu a fost elaborată în acest fel de Kautsky, exprimă învăţătura sa şi pe aceea a lui Marx) este coerentă cu sine pe baza faptului că numai proletariatul este atât de privilegiat în istorie încât scopurile sale ultime şi cele imediate să poată fi în armonie, în timp ce obiectivele pe termen scurt ale ţărănimii şi ale segmentului inferior al clasei de mijloc, pentru a nu mai vorbi de cele ale burgheziei, sunt contrare interesului umanităţii în întregul ei, care este întruchipat de ideea de „societate socialistă”. Contradicţia nu se află în doctrină, ci în interesele claselor posedante.

Socialismul înseamnă emanciparea întregii rase umane: acest lucru va fi confirmat în primul rând de faptul că proprietatea publică asupra mijloacelor de producţie şi controlul proceselor de producţie în baza nevoilor sociale vor reduce ziua de lucru şi vor da oamenilor mai mult timp pentru a-şi dezvolta aptitudinile şi aspiraţiile personale. Socialismul nu înseamnă abolirea statului, aşa cum îşi doresc anarhiştii, sau o întoarcere la comunităţi mici şi autonome, care ar resuscita producţia anarhică şi competiţia, cu toate consecinţele lor. Statul transformat într-un organ al administrării sociale a bunurilor, spre deosebire de indivizi, trebuie să fie centralizat şi capabil să controleze toate aspectele producţiei materiale; producţia intelectuală şi artistică se va dezvolta însă în deplină libertate.

Kautsky, la fel ca majoritatea marxiştilor din vremea sa, nu vedea niciun conflict între reglementarea centrală a comerţului şi industriei şi independenţa culturii. Democraţia, libertatea cuvântului vorbit şi scris, dreptul de asociere şi libertatea culturală erau considerate, de obicei, de marxişti nişte caracteristici de la sine înţelese ale organizării socialiste. Kautsky şi-a exprimat deseori opinia asupra acestui subiect şi totdeauna în aceiaşi termeni. Deşi, istoric vorbind, libertăţile democratice au fost asigurate de burghezie în lupta împotriva oprimării feudale, ele aparţin triumfului continuu al progresului, iar socialismul iară democraţie ar fi o parodie a propriilor sale principii fondatoare. Din acest motiv, socialismul nu trebuie impus niciodată de o minoritate revoluţionară, pentru că, astfel, s-ar contrazice pe sine. El trebuie să fie realizarea unei majorităţi incontestabile, care ar trebui să respecte dreptul minorităţii de a exprima şi susţine opinii diferite.

5. Critica leninismului

Convingerea fundamentală a lui Kautsky că socialismul nu va putea triumfa până când condiţiile economice nu vor fi favorabile şi credinţa sa că socialismul presupune democraţie l-au determinat să se opună în mod ferm Revoluţiei din Octombrie şi concepţiei leniniste asupra dictaturii proletariatului.

La fel ca majoritatea criticilor socialişti ai lui Lenin, Kautsky susţinea că Lenin greşeşte atunci când pretinde că Marx ar susţine ideea dictaturii proletariatului ca pe o formă specifică de guvernare, opusă formelor democratice; pentru Marx şi Engels, susţinea el, termenul nu viza forma de guvernare, ci conţinutul ei social. Acest lucru a fost demonstrat de faptul că Marx şi Engels foloseau noţiunea de „dictatură a proletariatului” pentru a descrie Comuna din Paris, care s-a bazat pe principii democratice, un sistem multipartît, alegeri libere şi libertate de exprimare. Hotărându-se să construiască socialismul într-o ţară înapoiată prin intermediul terorii şi oprimării, bolşevicii se opuneau concepţiei

lui Marx şi Engels, care, de pildă, i-au criticat aspru pe bakuninişti pentru că au încercat să pornească o insurgenţă comunistă în Spania, în 1873, şi, de asemenea, se opuneau concepţiei unor marxişti ruşi, ca Plehanov şi Akselrod, care susţineau că o revoluţie în Rusia nu poate fi decât una burgheză, chiar dacă proletariatul ar juca un rol important în cadrul ei. Sărăcia extremă a poporului rus şi speranţele milenariste care o însoţeau, abrutizarea provocată de război şi înapoierea generală a proletariatului spuneau clar că, dacă socialismul ar fi fost introdus aici, era sortit să se transforme în opusul său. în loc să organizeze proletariatul în vederea unor scopuri realizabile şi să-l ridice la un nivel mai înalt, bolşevicii îl instigaseră să se răzbune pe capitalişti individuali, distruseseră toate structurile democraţiei şi îngăduiseră ca imaturitatea mişcării să se transforme într-o sălbăticie şi un banditism universal. Ei încercaseră fără succes, la fel ca iacobinii înaintea lor, să trateze dificultăţile economice prin teroare de masă şi muncă forţată, pe care le numeau, în mod fals, „dictatura proletariatului”. în consecinţă, scria Kautsky în 1919, în aceste condiţii despotice înflorea o nouă clasă de exploatatori birocratici, cu nimic mai buni decât funcţionarii ţarişti, iar lupta viitoare a muncitorilor împotriva tiraniei va fi chiar mai disperată decât în condiţiile capitalismului tradiţional în care aceştia puteau exploata divergenţele dintre capital şi birocraţia de stat, care, în Rusia bolşevică, se uniseră într-un singur amalgam. Acest tip de socialism înregimentat se putea menţine numai prin negarea propriilor sale principii, ceea ce era foarte probabil să se întâmple, date fiind oportunismul de notorietate al bolşevicilor şi uşurinţa cu care schimbau discursul de la o zi la alta. Rezultatul cel mai probabil va fî un fel de reacţiune thermidoriană pe care muncitorii ruşi o vor întâmpina ca pe o eliberare, la fel ca francezii în 1794. Păcatul originar al bolşevismului îl reprezentau suprimarea democraţiei, abolirea alegerilor şi negarea libertăţii de expresie şi asociere, dar şi credinţa că socialismul se poate baza

pe despotismul unei minorităţi impus prin forţă, care, prin logica sa, era menită să consolideze domnia terorii. Dacă leniniştii vor reuşi să menţină suficient de mult timp „socialismul lor tătăresc”, consecinţa inevitabilă vor fi birocratizarea şi militarizarea societăţii şi, în final, domnia autocratică a unui singur individ.

6. Inconsistenţe în filosofía lui Kautsky

Kautsky a fost, cu siguranţă, după Engels, principalul exponent al versiunii naturaliste, evoluţioniste, deterministe şi darwiniste a marxismului. La prima vedere, filosofía lui pare să formeze un întreg consistent şi să fie reductibilă la câteva mari principii care cuprind întreaga istorie a naturii şi a omenirii. întreaga dezvoltare este în viziunea lui rezultatul interacţiunii dintre organisme şi mediul lor; cel mai bine adaptate supravieţuiesc şi îşi transmit caracteristicile generaţiei următoare; competiţia între specii produce instinctele universale de agresiune şi de solidaritate în cadrul speciei; specia umană a dobândit un loc aparte în natură datorită abilităţii sale de a confecţiona unelte şi facultăţii limbajului articulat; dezvoltarea uneltelor a dus la originea proprietăţii private şi la lupta de clasă pentru a intra în posesia surplusurilor; la rândul ei, aceasta duce la concentrarea capitalului şi la polarizarea de clasă; proprietatea privată împiedică progresul tehnic ulterior şi sporeşte antagonismul dintre minoritatea exploatatoare şi majoritatea exploatată, iar acest proces este menit să se încheie cu instituirea proprietăţii publice şi a unei noi societăţi care va conserva realizările sociale şi tehnice ale capitalismului, în special stilul de viaţă democratic, dar care va reduce antagonismele procesului de socializare, va reinstaura solidaritatea rasei umane, va îndepărta conflictele sociale fundamentale şi le va permite indivizilor să se dezvolte fără limite.

La o investigaţie mai atentă, teoria se dovedeşte însă plină de lipsuri şi inconsistenţe, dintre care unele sunt specifice marxismului evoluţionist, diferit de marxismul scrierilor timpurii ale lui Marx, în timp ce altele sunt specifice versiunilor naturaliste şi antropocentrice.

În viziunea lui Kautsky, întreaga dezvoltare a lumii organice şi istoria umană privită ca o subdiviziune a istoriei naturale sunt explicabile prin interacţiunea dintre organisme şi mediul lor. Kautsky priveşte această teorie a interacţiunii ca pe conţinutul real şi raţional al dialecticii şi critica, de aceea, o dialectică privită ca o teorie a dihotomiei Fiinţei datorată contradicţiilor ei interne

latente; negarea de sine[3], ca o explicaţie[3] a dezvoltării, este, în viziunea sa, o supravieţuire a idealismului hegelian. Schimbările din natură şi din istorie nu sunt produse de o mişcare de contradicţie care se autogenerează, ci de interacţiunea dintre elementele diferite ale universului. Kautsky neagă validitatea unei paradigme a naturii umane care se întoarce la sine după o lungă perioadă de separaţie şi care reconstituie unitatea dintre obiectul şi subiectul istoriei. Asistăm la un proces necesar al schimbărilor care nu au niciun „înţeles” în sine şî care nu pot revela cercetării ştiinţifice un asemenea înţeles, pentru că ştiinţa nu are nimic de-a face cu valorile şi este preocupată numai de necesitate sau de „legile” naturii.

Acest determinism naturalist, care nu este elaborat pe deplin din punct de vedere filosofic, generează nişte inconsistenţe importante sau nişte presupuneri arbitrare care afectează întreaga gândire a lui Kautsky. Pentru început, nu este clar dacă „necesitatea istorică” cuprinde fiecare detaliu al istoriei sau numai direcţia ei generală. Dacă prima variantă este valabilă, atunci, lăsând deoparte caracterul arbitrar al acestei forme de determinism, înseamnă că fiecare eveniment particular şi fiecare proces este inevitabil, fiind în întregime predeterminat. De aici rezultă, de pildă, că este inutil să critici Revoluţia Rusă, pentru că acest eveniment a fost la fel de necesar precum transformarea unei

economii de schimb în capitalism. Alegerea umană poate fi într- adevăr o legătură necesară, dar natura şi efectele ei sunt predeterminate la fel ca toate celelalte lucruri şi alegerea nu are o funcţie diferită de cea a oricărui alt factor al schimbării istorice. Este lipsit de sens să critici o mişcare revoluţionară pentru că nu a ţinut cont de condiţiile existente – dacă erau sau nu pregătite pentru o revoluţie –, dacă însuşi succesul mişcării a demonstrat că erau pregătite. Dacă, pe de altă parte, necesitatea istorică se referă numai la tendinţe generale, în timp ce evenimentele particulare şi formele lor sunt supuse alegerii umane necondiţionate, atunci critica este lipsită de sens dintr-un motiv diferit. Din moment ce nu putem spune exact ce anume este „pregătit” pentru înlocuirea vechiului sistem cu socialismul şi din moment ce activitatea

umană conştientă poate[5] să apropie momentul favorabil, nimeni nu poate spune cu certitudine dacă a sosit sau nu momentul potrivit. în consecinţă, critica făcută de Kautsky blanquismului şi leninismului, aşa cum îşi propune să o facă în teoria sa despre determinismul istoric, nu se justifică.

În plus, întrucât conştiinţa ştiinţifică se dezvoltă independent de mişcarea socială care conduce la socialism şi trebuie introdusă

din afară[>1] în acea mişcare, nu există niciun motiv de a nu desprinde din această situaţie concluzii similare cu ale lui Lenin. Conştiinţa cu adevărat proletară, adică ştiinţifică, se poate dezvolta independent de proletariatul real, iar organismul politic care posedă această conştiinţă se poate considera întruchiparea „voinţei istoriei”, indiferent de ceea ce gândeşte clasa muncitoare reală despre acest lucru. Teoria lui Lenin despre partidul privit ca o avangardă a fost întemeiată pe doctrina formulată de Kautsky şi nu poate fi acuzată de inconsistenţă. în gândirea lui Marx, problema nu există, pentru că el identifică doctrina ştiinţifică ce apare în minţile oamenilor învătati cu mişcarea care îşi asumă această doctrină. În viziunea lui Marx, conştiinţa ştiinţifică este o articulare a conştiinţei elementare; nu este doar o simplă conştientizare a unui proces care se produce

în afara ei, ci este ea însăşi acel proces; în conştiinţa proletariatului, obiectul şi subiectul istoriei coincid, iar proletariatul, prin faptul că devine conştient de sine şi, deci, de întregul proces istoric, transformă, *ipso facto,* situaţia istorică. În conştiinţa proletară, cunoaşterea universului (social) şi activitatea politică nu sunt două lucruri separate, aşa cum sunt cunoaşterea legilor naturale şi aplicarea acelei cunoaşteri în scopuri tehnice, ele sunt unul şi acelaşi lucru.

Din acelaşi motiv, cum am văzut deja, pentru Marx nu există o problemă a dihotomiei dintre fapte şi valori sau dintre cunoaştere şi responsabilitate. în acest caz particular, actul cunoaşterii lumii este identic cu actul schimbării ei sau cu participarea la procesul cognitiv, ceea ce înseamnă că nu există loc pentru dihotomie, pentru că se presupune că percepţia nu poate fi urmată de un act separat de evaluare. Dar, întrucât Kautsky, la fel ca oponenţii săi neokantieni, priveşte cunoaşterea ca independentă de aplicarea ei şi liberă în raport cu orice judecată de valoare, el nu se întâlneşte în mod real cu obiecţiile criticilor săi, ci le ţine la distanţă prin nişte afirmaţii generale, fără să înţeleagă adevărata natură a problemei. Dacă oamenii sunt convinşi prin cunoaşterea ştiinţifică de faptul că socialismul este o necesitate istorică, atunci ei trebuie să se întrebe de ce trebuie să contribuie la înfăptuirea lui; simplul fapt că este o necesitate nu este un răspuns la această întrebare. Pentru Marx, această problemă nu există, pentru că umanitatea personificată în proletariat devine conştientă de necesitatea revoluţiei numai şi numai în timpul actului prin care o înfăptuieşte; conştiinţa teoretică a mişcării revoluţionare *este* acea mişcare. Dar filosofía determinista a lui Kautsky trebuie să facă faţă dificultăţii articulate de kantieni, pe care Kautsky nu a reuşit însă să o perceapă. El n-a observat nici că termenii pozitivi, cum ar fi „umanismul”, „eliberarea”, „măreţia” sau „caracterul sublim” al idealului socialist, pe care i-a folosit de multe ori erau inadmisibili în virtutea propriilor sale premise.

Kautsky era profund ataşat de valorile democratice; detesta violenta şi războiul şi, deşi recunoştea că formele viitoare ale luptei de clasă nu pot fi anticipate, spera că omenirea va avansa spre lumea libertăţii socialiste ca urmare a unor presiuni paşnice, lipsite de violenţă sau de vărsare de sânge. El a încercat să ofere un suport teoretic pentru speranţele sale, dar şi în acest caz teoria sa suferea de nişte slăbiciuni esenţiale. în viziunea lui, pledoaria pentru democraţie se baza pe limitele inevitabile ale cunoaşterii umane. Niciun grup sau partid nu poate pretinde că deţine monopolul asupra adevărului; întreaga cunoaştere este parţială şi supusă schimbării şi un partid care şi-ar rezerva dreptul exclusiv de a exprima opinii şi ar suprima orice critică şi dezbatere ar împiedica progresul. Aceste argumente puternice, din punctul de vedere al simţului comun, sunt însă combătute chiar de teoria lui Kautsky asupra bazei sociale a cunoaşterii. El susţinea că nu există o cunoaştere independentă de clasă, cel puţin în legătură cu problemele sociale, dar ca o înţelegere adevărată a proceselor sociale presupune adoptarea poziţiei proletariatului. Acest punct de vedere ridică unele probleme epistemologice pe care Kautsky nu şi le-a pus niciodată: dacă toată cunoaşterea este condiţionată de clasă, cum poate o cunoaştere dobândită din perspectiva proletariatului să pretindă o validitate universală? Iar dacă nu poate pretinde asta, toate ambiţiile ştiinţifice ale marxismului sunt neîntemeiate; în cel mai bun caz, el poate oferi numai o formulare a unui interes particular care, deşi coincide cu interesul umanităţii în general, nu poate pretinde o superioritate suplimentară asupra tuturor celorlalte teorii, afirmând că ar fi posesorul „adevărului obiectiv”. Dar dacă totuşi perspectiva proletară implică şi o superioritate pur cognitivă, adică dacă este singura care face posibilă aplicarea unor criterii universale ale cunoaşterii şi dacă toate celelalte atitudini sunt nu doar condiţionate de clasă, ci conduc inevitabil şi la o distorsionate a realităţii, atunci apelul pentru democraţie, libertate de exprimare etc. este nefondat; pentru că partidul proletariatului deţine,

prin definiţie, un monopol asupra adevărului, care nu aparţine niciunei alte organizaţii politice, atunci şi toate privilegiile pe care le revendică şi despotismul pe care îl impune sunt complet justificate, fiind în interesul adevărului însuşi. Dar şi în acest punct Kautsky nu a reuşit să observe propria lui inconsistenţă.

Din nou, nu este clar de ce ar trebui condamnate despotismul şi violenţa din punctul de vedere al teoriei istorice a lui Kautsky chiar dacă el însuşi s-a opus făţiş acestora. Dacă omenirea, spre deosebire de restul naturii, a dezvoltat diferite forme de agresiune în cadrul speciei, ca un rezultat al factorilor care i-au asigurat superioritatea, dacă omul este dotat de la natură cu un instinct agresiv precum şi cu un instinct de solidaritate cu semenii săi şi dacă el şi-a exercitat fără restricţii cel dintâi instinct pe parcursul istoriei, de ce ar trebui ca, dintr-odată, să ia sfârşit această stare de fapt? De ce ar trebui să credem într-o lege a istoriei care tinde să micşoreze recursul la constrângere în relaţiile dintre oameni? Chiar dacă acceptăm că formele capitaliste de proprietate şi de distribuire a surplusului trebuie să facă loc proprietăţii publice, asta nu înseamnă că aceeaşi luptă nu va continua cu alte mijloace în cadrul unui stat socializat, dat fiind că instinctele care au cauzat-o sunt neschimbate. Credinţa lui Kautsky în eliminarea gradată a violentei şi în creşterea solidarităţii umane nu este decât o credinţă care nu poate fi justificată de principiile sale teoretice.

Poziţia lui Kautsky este ambiguă şi în ce priveşte relaţia dintre reformă şi revoluţie. La prima vedere, el pare să îl urmeze pe Marx atunci când susţine că nu există nicio contradicţie între perspectiva unei revoluţii şi politica luptei pentru reforme; progresul social, reducerea zilei de lucru, prosperitatea mai mare a muncitorilor şi drepturile democratice care le permit să-şi apere interesele în mod colectiv, toate sunt căi de a dezvolta conştiinţa de clasă şi de a-i antrena pe muncitori pentru a prelua puterea de stat atunci când va sosi momentul. Dar consistenţa acestei poziţii este numai una aparentă. întrebarea

reală este dacă reformele sunt valoroase *numai* în raport cu revoluţia care va veni sau dacă sunt valoroase şi în sine, pentru că îmbunătăţesc viaţa proletariatului. Kautsky a adoptat cea din urmă poziţie, susţinând că valoarea intrinsecă a reformelor era pe deplin congruentă cu valoarea lor de instrument în lupta revoluţionară. Direcţia politicii practice avea totuşi să demonstreze că această presupusă congruenţă era doar o iluzie. Un partid care lua în serios lupta pentru reformă şi care avea succes în eforturile sale devenea în mod natural un partid reformist, ale cărui sloganuri revoluţionare nu mai supravieţuiau decât ca ornamente. Kautsky putea să demonstreze că au existat cazuri în istorie în care lupta de clasă s-a intensificat, deşi condiţiile de viaţă ale muncitorilor exploataţi se îmbunătăţiseră. Dar se înşela atunci când credea că îmbunătăţirile obţinute de clasa muncitoare prin presiune economică nu aveau, în general, un efect asupra ascuţirii conflictului de clasă şi asupra zelului revoluţionar. Fără îndoială, situaţiile revoluţionare apar întotdeauna în urma coincidenţei neaşteptate a mai multor circumstanţe, iar condiţiile mai bune pentru muncitori nu elimină, *a priori,* aceste situaţii. Dar dificultatea practică este că un partid care acţionează pentru reforme, şi nu pentru revoluţie, care obţine reforme şi care le tratează, de aceea, ca pe un obiectiv major va descoperi că teoria lui revoluţionară se atrofiază şi că, atunci când soseşte momentul revoluţiei, el va fi incapabil să profite de ocazie. Obiectivele reformei şi revoluţiei pot fi reconciliate în formule doctrinare generale, dar nu şi în realitatea socială şi psihologică. De aceea, o mişcare socialistă care obţine succes în lupta economică şi în strădaniile sale reformiste tinde în mod inevitabil să se transforme într-o mişcare de reformă. Asa cum a observat Bernstein, dar nu şi Kautsky, succesele social- democraţiei germane au însemnat că aceasta a încetat, în fapt, să mai fie un partid revoluţionar.

Aspectul cel mai semnificativ al filosofiei lui Kautsky şi al acelor marxişti care gândeau la fel ca el este „naturalizarea” conştiinţei umane, adică

subordonarea ei completă în raport cu determinismul natural, astfel încât ea joacă doar rolul unui factor în evoluţia organică. Principalele trăsături ale teoriilor politice şi istorice ale lui Kautsky sunt determinate de darwinismul său marxist: credinţa în evoluţia continuă şi gradată a capitalismului până în punctul în care acesta se autodistruge; încrederea în
necesitatea istorică (inevitabilă), percepută din exterior de conştiinţa teoretică; dihotomia dintre conştiinţa teoretică şi procesul social către care aceasta este orientată; noţiunea de „conştiinţă proletară" importată din exterior şi respingerea spiritului escatologic al socialismului. Politica lui Kautsky poate fi rezumată astfel:

> Deocamdată, să îmbunătăţim capitalismul; socialismul este oricum garantat de legile istoriei. Nu contează că nu putem dovedi superioritatea morală a socialismului; pur şi simplu, ceea ce este necesar este identic cu ceea ce e dezirabil pentru mine şi pentru alte persoane cu bun-simţ.

După ce a introdus în marxism credinţa iluministă în progresul continuu şi ideea darwinistă de conştiinţă privită ca un organ biologic, Kautsky a fost indiferent faţă de răsturnările dramatice ale progresului şi n-a reuşit să înţeleagă că însăsi conştiinţa este cauza rupturilor continuităţii istorice, rupturi care pot fi lesne explicate retrospectiv, dar pe care nimeni nu le poate prevedea vreodată.

7. *O adnotare cu privire la Mehring*

Franz Mehring (1846-1919) a fost, după Kautsky, principalul pilon al marxismului ortodox german. El a devenit socialdemocrat la jumătatea vieţii sale, după 1890, având deja un nume în calitate de scriitor publicist în presa liberală. începând din acel moment, şi-a dedicat cauzei socialismului vasta cunoaştere istorică şi talentul literar (în care excela printre autorii marxişti ortodocşi). Scrierile sale includ clasica lucrare voluminoasă *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie {Istoria social-democraţiei germane,* 1897—1898), o altă scriere

clasică, deşi, mai degrabă, hagiografică, despre viaţa lui Marx *{Karl Marx, geschichte seines Lebens,* 1918), *Deutsche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters {Istoria Germaniei de la sfârşitul Evului Mediu,* 1910-1911) şi *Die Lessing-Legende* (1893), probabil cea mai bună lucrare de istoriografie marxistă din acea perioadă. A lăsat, de asemenea, multe studii de istorie şi critică literară şi a contribuit la crearea teoriei marxiste a literaturii (cu articole despre Schiller, Heine, Tolstoi şi Ibsen). Din când în când, s-a ocupat de principiile generale ale materialismului istoric, de exemplu în apendicele la *Lessing,* în diferite capitole ale lucrării sale despre social- democraţia germană, în cea despre viaţa lui Marx şi în articolele critice scrise împotriva neokantienilor. Cu aceste ocazii, a dovedit o înclinaţie către formulările foarte simplificate sau

„reducţioniste", fapt căruia îi datorăm faimoasa scrisoare a lui Engels din 1893, în care patriarhul socialismului ştiinţific a corectat interpretările „unilaterale" ale materialismului istoric şi exprimarea mai curând grosolană pe care el şi cu Marx o folosiseră uneori în controverse. Analizele istorico-literare ale lui Mehring conţin, de asemenea, nişte simplificări uimitoare, de exemplu atunci când afirmă că *Orestia* reflectă numai victoria principiului patriarhal asupra celui matriarhal sau că întreaga literatură germană clasică – Klopstock şi Lessing, Goethe şi Schiller – reprezintă doar lupta burgheziei pentru emancipare. Dacă lucrurile stau aşa, este de neînţeles cum poate fi citit Eschil cu plăcere şi empatie de oameni care nu au nici cel mai mic interes în conflictul dintre patriarhatul şi matriarhatul din Grecia antică sau de ce Goethe şi Schiller sunt încă o parte a culturii germane deşi luptele politice ale secolului trecut au fost uitate. Dar ar fi nedrept ca Mehring să fie judecat doar pe baza gravităţii acestor afirmaţii. Ca teoretician al materialismului istoric, el nu a contribuit cu nimic la dezvoltarea marxismului, dar a fost un foarte important istoric şi un critic literar care, atunci când era vorba de analize particulare, se dezbăra de

rigiditatea generalizărilor doctrinare. *Lessing-Legende* este nu doar o lucrare despre Lessing, ci şi o evaluare a opiniilor convenţionale ale istoricilor germani ai Iluminismului şi un atac la adresa admiratorilor idolatri ai lui Frederic cel Mare şi la adresa celor

care îl numeau pe Lessing „scribul prusac al monarhiei”. Mehring încearcă să demonstreze că Lessing întruchipa în forma cea mai pură şi mai radicală toate virtuţile şi aspiraţiile progresiste ale burgheziei germane din perioada ei cea mai militantă şi, de aceea, cea mai creativă. Lucrarea sa are şi un scop ideologic: ea sfârşeşte prin a declara că moştenirea lui Lessing „aparţine proletariatului”, întrucât burghezia a abandonat toate idealurile sale luminate.

Mehring a intrat în dezacord cu Marx într-un anumit punct, adică în ce-l priveşte pe Lassalle. El recunoştea că Marx era deasupra lui Lassalle ca învăţat, scriitor şi revoluţionar şi că Lassalle avea scăpările lui atât ca istoric, cât şi ca om de acţiune, dar privea afirmaţiile lui Marx despre Lassalle ca ofensatoare şi izvorâte în primul rând din prejudecăţi personale. în opinia lui Mehring, Lassalle a adus beneficii durabile socialismului german atât prin opera sa de teoretician, cât şi prin crearea unui partid al muncitorilor.

în lucrările sale despre literatură, Mehring se străduia, în general, să arate că valoarea unui scriitor poate fi măsurată prin capacitatea sa de a înfăţişa aspiraţiile şi idealurile clasei pe care o reprezintă istoric. Dar el nu identifica valoarea artistică cu poziţia de clasă sau cu funcţia socială care justifica această poziţie. El susţinea că valoarea artistică sau gustul artistic nu sunt totdeauna indiferente la perspectiva istorică şi că toate sunt legate de situaţiile sociale. Ceea ce el numea „clase emergente”, adică acele clase care îşi începeau lupta pentru drepturile lor sociale, tindeau în opinia lui să împărtăşească gusturi similare în materie de literatură şi artă, exprimate sub forma dorinţei de adevăr şi de realism. Dar naturalismul, care fusese cândva o armă a burgheziei progresiste, a degenerat

alteori în imitarea servilă a realităţii tranzitorii şi a lipsit literatura de măreţia care provine dintr-o perspectivă istorică. Naturalismul a arătat, uneori foarte convingător, ororile capitalismului, dar, date fiind originile sale de clasă, el nu poate oferi nicio cale de a scăpa de dificultăţile generate de acesta. El a cedat, de aceea, locul său neoromantismului, care era un refugiu faţă de o lume inumană într-un subiectivism capricios şi o capitulare în faţa problemelor sociale. Burghezia şi-a pierdut, odată cu perspectiva istorică, şi creativitatea spirituală şi nu a mai produs mari opere ale spiritului. Arta şi literatura contemporane erau străine de proletariat, care se întorcea către marii clasici pentru atmosfera de război, pentru pasiunea şi spiritul de luptă de care era el însuşi animat. Arta care va exprima explicit idealurile şi aspiraţiile specific proletare era încă într-un stadiu embrionar. Mehring nu credea totuşi că simpatia pentru cauza muncitorilor era suficientă pentru a produce o literatură de cea mai bună calitate; el nu identifica valoarea artistică cu o tendinţă corectă politic, ci şi-a exprimat de mai multe ori dezaprobarea faţă de o asemenea „reducţie”. Intenţiile bune nu puteau să înlocuiască talentul artistic. în consecinţă, deşi Mehring a subliniat valoarea artei care exprimă punctul de vedere proletar (poemele lui Freiligrath, *Die Weber* al lui Hauptmann), nu credea în literatura proletară produsă pentru scopuri politice sau propagandistice explicite şi detaşată de tradiţia literară clasică.

Totuşi, nu este clar cum poate exista o „estetică ştiinţifică” conformă cu dezideratele lui Mehring din moment ce el afirmă, pe de-o parte, că arta nu poate fi evaluată în funcţie de originea ei socială şi de intenţiile ei şi, pe de altă parte, că nu pot exista criterii anistorice, pur estetice. Mehring era un critic cultivat şi înzestrat cu discernământ, fiind pe deplin conştient de diferenţa dintre marea artă şi arta mediocră. El definea valoarea unei opere de artă prin capacitatea de a reflecta conflictele timpului său, dar punea în discuţie, în acelaşi timp, posibilitatea unor criterii diferite de cele bazate pe geneza lucrării. În acest punct esenţial, el nu poate fi la adăpost de

contradicţie. Pentru că, dacă toate operele literare provin din conflictul de clasă, geneza lor nu ne poate permite să le diferenţiem pe cele bune de cele rele. Faptul că o lucrare exprimă tendinţele clasei „progresiste” nu este, de asemenea, suficient. Este nevoie de alte criterii, independente de explicaţia genetică; dar, în conformitate cu estetica lui Mehring, nu poate exista un asemenea criteriu pentru că, în acest caz, ar trebui să recunoaştem că există standarde anistorice ale J
frumuseţii, ceea ce ar însemna o cădere în kantianism sau chiar ceva mai rău.

Totuşi, o dată în plus, Mehring nu ar trebui judecat prea sever pentru inadecvările pe care le împărtăşea cu toţi scriitorii marxişti contemporani cu el. Valoarea operei sale nu constă în generalizările teoretice, ci în analizele particulare în care a explicat cu abilitate şi putere de convingere circumstanţele sociale ale literaturii. Abordarea genetică rămâne legitimă chiar şi atunci când nu este clar în ce fel se raportează la evaluarea artistică.

Kautsky, Mehring şi Heinrich Cunow au fost cei mai eminenţi teoreticieni ai marxismului ortodox aşa cum era înţeles acesta în vremea lor. Dar în timpul războiului şi după război drumurile lor politice s-au despărţit. Kautsky şi-a menţinut poziţia „centristă”, Mehring s-a pronunţat în favoarea Ligii Spartacus, iar Cunow a trecut în aripa dreaptă a partidului. Nu exista, aşadar, nicio corelaţie directă între ortodoxia teoretică şi practica politică.

III

ROSA LUXEMBURG ŞI STÂNGA REVOLUŢIONARĂ

Roşa Luxemburg ocupă un loc ambiguu în tradiţia gândirii socialiste. Ea a fost teoreticianul principal al micului grup revoluţionar care La combătut atât pe revizionişti, cât şi pe centrişti, deşi se despărţea de aripa leninistă în câteva privinţe esenţiale. Grupul respectiv, aripa stângă a sociaLdemocraţiei germane, nu a avut continuatori în istoria ulterioară a mişcării socialiste, în perioada polarizării de după 1918. Revoluţionarismul iară compromisuri al Rosei Luxemburg şi modul ei violent de a critica trădarea din partea multor lideri socialişti, în 1914, au separat-o complet de social-democraţia reformistă. În acelaşi timp, atacurile ei dure la adresa programului şi tacticilor lui Lenin au avut ca efect faptul că, deşi a murit ca o martiră, nu a fost niciodată admisă în panteonul comunist. I s-au adus omagii verbale ca revoluţionar şi critic al revizionismului, dar, din punct de vedere practic, a fost tratată cu indiferenţă.

Niciuna dintre scrierile ei nu este în mod explicit filosofică: ea a fost un teoretician al strategiilor şi tacticilor socialiste şi al economiei politice. Cu toate acestea, „luxemburghismul” poate fi considerat o variantă specială a marxismului, care, deşi nu are o bază filosofică articulată, ocupă un loc propriu în istoria doctrinei socialiste, inclusiv în întemeierea sa teoretică.

7. *Informaţii biografice*

Roşa Luxemburg, o evreică poloneză, s-a născut la

Zamosc, în 1870. Deşi la maturitate şi-a petrecut foarte puţin timp în Polonia, a păstrat legături strânse cu mişcarea revoluţionară poloneză, fiind un pilon al Partidului Social Democrat al Regatului Poloniei şi Lituaniei şi, indirect, unul dintre fondatorii Partidului Comunist Polonez. Asocierea ei cu socialismul a început din prima tinereţe. După ce a abandonat liceul la Varşovia, în 1887, s-a alăturat unui grup clandestin de tineri socialişti şi, pentru a nu fi arestată, a fugit în Elveţia în 1889. A studiat la Universitatea din Zürich şi a trăit acolo până în 1898, când s-a mutat la Berlin şi a devenit unul dintre cei mai activi teoreticieni şi lideri ai social-democraţiei germane. La Zürich, i-a întâlnit pe socialiştii polonezi Warski, Marchlewski şi Tyszka- Jogiches şi a scris pentru ziarul Sprawa Robotnicza (Cauza Muncitorilor), care apărea la Paris şi avea să devină organul SDKPiL în 1894, când a fost fondat acest partid. După 1893, a participat la toate congresele Internaţionalei a Il-a, cu excepţia celui final de la Basel, şi apoi la toate congresele Partidului Social Democrat german. De la bun început, şi-a dedicat mult timp combaterii Partidului Socialist Polonez (PPS) şi programului său de susţinere a independenţei Poloniei. În 1897, a scris o teză de doctorat, la Zürich, asupra dezvoltării industriale poloneze (publicată cu titlul *Die industrielle Entwicklung Polens,* 1898). Această lucrare avea să constituie fundamentul istoric al tacticilor ei viitoare, care erau opuse în mod ferm oricărei încercări de a recrea un stat polonez independent. Principalul ei argument era că dezvoltarea capitalismului în Polonia rusească era, în principal, efectul politicii cuceritorului, ceea ce unise soarta burgheziei poloneze cu Imperiul Ţarist şi cu expansiunea sa economică spre Est; planurile pentru o Polonie independentă, aşa cum va susţine ea în scrierile ulterioare, erau contrare „tendinţelor economice obiective” care plasaseră, în mod irevocabil, capitalismul polonez pe orbita rusească. Opoziţia Rosei Luxemburg faţă de mişcarea de independenţă a Poloniei oferea principala temă ideologică a SDKPiL, opusă platformei PPS-ului.

Din momentul în care s-a stabilit la Berlin, cariera Rosei
Luxemburg a fost legată de mişcarea socialistă germană, dar ea a rămas activă în conducerea SDKPiL, a continuat propaganda politică în Polonia prusacă, pe care a vizitat-o de câteva ori, şi a scris pentru ziarele socialiste poloneze Przegl^d Socjaldemokratyczny (Revista Social-Democrată), publicată legal la Cracovia, şi Czerwony Sztandar (Steagul Roşu), revista tipărită clandestin la Varşovia. Din 1895, a scris pentru Die Neue Zeit, pentru Leipziger Volkszeitung şi pentru alte publicaţii socialiste germane. Din 1898, când lumea social-democraţiei era dominată de controversa asupra vederilor Iui Bernstein, scrierile şi discursurile Rosei Luxemburg erau în mare parte dedicate combaterii revizionismului lui Bernstein şi al altor reformişti. Cea mai importantă lucrare teoretică a ei din această perioadă a fost pamfletul *Sozialreform oder Revolution? (Reformă socială sau revoluţie?),* publicat în 1900 (ediţia a doua în 1908), care conţinea expresia totală a neîncrederii ei în posibilitatea reformării capitalismului şi convingerea ei că orice efort de reformare economică trebuie să aibă o semnificaţie pur politică.

Până în 1906, revizionismul a fost atacat de toti socialiştii germani ortodocşi, dar prima Revoluţie Rusă a provocat sau, mai degrabă, a scos la iveală o divergenţă de opinii care a avut ca efect constituirea unui grup de stânga, al cărei teoretician principal era Roşa Luxemburg; alţi membri au fost Karl Liebknecht, Clara Zetkin şi Franz Mehring. Totuşi, doar în 1910 diferenţele dintre radicali şi centrişti aveau să ia o formă acută, conducând la un nou echilibru al forţelor politice în cadrul partidului, cu grupul de centru (Bebel şi Kautsky) mai apropiat de dreapta decât de revoluţionari.

Evenimentele din Rusia au determinat-o pe Roşa Luxemburg să elaboreze o nouă concepţie despre revoluţie în lumina revoltei spontane a muncitorilor din Imperiul Ţarist. La sfârşitul lui 1905, a călătorit ilegal la Varşovia pentru a participa la mişcarea revoluţionară. A fost arestată două luni mai târziu,

fiind eliberată pe cauţiune în iulie 1906, când s-a întors la Berlin prin Finlanda, într-un pamflet, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* (1906), a încercat să tragă nişte concluzii de pe urma evenimentelor din anul precedent. În plus, atât înainte, cât şi după Revoluţia din 1905, şi-a exprimat opiniile asupra chestiunilor legate de situaţia socialismului rusesc. în articolele publicate în Die Neue Zeit în 1903 şi 1904 a criticat „oportunismul" politicii ultracentraliste a lui Lenin şi neîncrederea acestuia în mişcarea muncitorească. În acelaşi timp, i-a apărat pe bolşevici împotriva acuzaţiei de blanquism pe care Plehanov şi menşevicii o aduceau împotriva lor. La fel ca Lenin, ea se opunea doctrinei care susţinea că, ţinând cont de caracterul burghez al revoluţiei rusesti care se apropia, socialiştii nu ar trebui să îi atace pe liberali, ci ar trebui să le permită să obţină puterea fără piedici; această chestiune a fost dezbătută, de exemplu, la Conferinţa de la Londra a Partidului Social Democrat al Muncitorilor din Rusia, din mai 1907. Roşa Luxemburg credea că înfrângerea Revoluţiei Ruse era numai temporară, că procesul revoluţionar va continua şi că Rusia era un model pentru clasa muncitoare germană, opinii pe care atât Bebel, cât şi Kautsky le respingeau. Centriştii şi radicalii au fost totuşi, în linii mari, de acord cu privire la militarism şi la ameninţarea războiului, până când acestea s-au concretizat. La Congresul de la Stuttgart al Internaţionalei a ILa din 1907, Roşa
Luxemburg a impus un amendament la rezoluţia antirăzboi care preciza că, dacă războiul va izbucni în ciuda eforturilor clasei muncitoare, acesta va trebui transformat într-o revoluţie anticapitalistă.

În 1912, a scris principala ei lucrare teoretică, *Die Akkumulation des Kapitals* (publicată în 1913), care analiza procesul de reproducţie şi demonstra că prăbuşirea capitalismului era inevitabilă economic. în 1913, împreună cu Marchlewski şi Mehring, a fondat Sozialdemokratische Korrespondenz, un organ revoluţionar al stângii germane. A fost condamnată la un an de închisoare în 1914, pentru discursuri împotriva războiului, dar nu a fost închisă

în mod real decât mai târziu. Izbucnirea războiului, acţiunea social- democraţilor de a vota pentru credite de război şi disoluţia Internaţionalei au plasat stânga internaţionalistă pe poziţia unei minorităţi neajutorate. Dar Roşa Luxemburg a continuat lupta, convinsă că potenţialul revoluţionar al proletariatului mondial va preschimba, în final, războiul într-o revoltă socială. Condamnată la încă un an de închisoare în februarie 1915, a scris în celula un pamflet care analiza cauzele războiului şi care-i acuza pe liderii social-democraţi de distrugerea mişcării socialiste prin acceptarea unui *Burgfnede* („armistiţiu civic") şi prin susţinerea războiului imperialist. Mai departe, ea definea baza pe care ar fi putut fi revigorată mişcarea muncitorească: războaiele, imperialismul şi militarismul nu pot fi abolite atât timp cât există capitalismul, ele putând fi depăşite doar printr-o revoluţie socialistă; sarcina cea mai urgentă era eliberarea proletariatului din starea de dependenţă spirituală faţă de burghezie, în care fusese plasat de conducătorii lui temporari. Această lucrare, publicată cu titlul *Die Krise der Sozialdemokratie,* dar larg cunoscută ca *Pamfletul Junius {Pamfletul din iunie),* a devenit fundamentul ideologic al Ligii Spartacus, înfiinţată în 1916, care a fost nucleul viitorului Partid Comunist German (KPD). în 1917, Liga, deşi a rămas un corp separat, s-a alăturat aripii de stânga a social-democraţilor care formaseră USPD; după război, USPD s-a dizolvat, iar membrii săi s-au alăturat fie KPD-ului, fie SPD-ului reconstituit.

Roşa Luxemburg a fost eliberată din închisoare în februarie 1916, dar a fost din nou arestată patru luni mai târziu pentru participare la demonstraţii antirăzboi; a stat în închisoare până în ultimele zile ale războiului (8 noiembrie 1918). Din închisoare, a scris un răspuns (intitulat *Antikritik)* la criticile care fuseseră aduse lucrării sale *Acumularea capitalului* şi o analiză neterminată asupra Revoluţiei din Octombrie din Rusia. Aceasta a fost publicată prima oară în 1922, după moartea Rosei Luxemburg, de prietenul ei Paul Levi, un fost membru al Ligii Spartacus şi un lider al KPD, exclus mai târziu din

KPD şi întors la SPD. Pamfletul, intitulat *Die russische Revolution,* saluta evenimentele din Rusia ca pe un semn că revoluţia mondială se apropia, dar îi ataca pe bolşevici pentru politica lor faţă de ţărani şi în problema naţională şi, mai presus de toate, pentru domnia lor despotică şi suprimarea libertăţilor democratice. Această lucrare a fost principalul motiv pentru care Rosa Luxemburg a devenit o *bête noire* a staliniştilor (care nu au citat-o, totuşi, niciodată). Pamfletul a fost puţin cunoscut înainte de Al Doilea Război Mondial şi a fost tradus în alte limbi numai după 1945.

Rosa Luxemburg a fost eliberată de Revoluţia germană, dar nu s-a bucurat prea mult de libertate. Ea îşi închipuia că revoluţia avea să evolueze rapid într-o fază socialistă, dar tentativa de revoltă a Ligii Spartacus, slabă în sine şi iară origini muncitoreşti, a fost un fiasco. în timpul revoltei, Liga s-a transformat în KPD, în timp ce consiliile muncitorilor şi ale soldaţilor au format baza pentru guvernarea social-democrată a Germaniei. În noaptea de 15-16 ianuarie 1919, cei doi lideri comunişti de frunte, Rosa Luxemburg şi Karl Liebknecht, au fost asasinaţi de trupele Freikorps, iar două luni mai târziu, Leo Tyszka-Jogiches a avut aceeaşi soartă, căzând în mâinile poliţiei. Discursurile despre economie pe care le ţinuse Rosa Luxemburg la şcoala de partid şi pe care le scrisese în închisoare au fost publicate postum în 1925 *{Einführung in die Nationalökonomie).*

2. Teoria acumulării şi prăbuşirea inevitabilă a capitalismului

Deşi principala lucrare teoretică a Rosei Luxemburg nu a fost publicată decât în 1913, ideile sale principale pot fi regăsite în multe dintre textele timpurii, inclusiv în *Reforma sociala sau revoluţie?,* şi multe dintre opiniile ei teoretice şi politice derivă logic din concepţia asupra acumulării, pe care o vom examina în continuare.

Teoria expusă în *Acumularea capitalului* este descrisă, de obicei, ca o teorie a „prăbuşirii de la

sine a capitalismului”. Această expresie a fost totuşi inventată de adversarii Rosei Luxemburg, mai ales de leninişti şi de stalinişti; expresia nu apare în scrierile sale şi induce în eroare pentru că sugerează că prăbuşirea capitalismului va avea loc doar în virtutea contradicţiilor sale, indiferent de lupta politică a proletariatului. Departe de a adopta o asemenea poziţie, Roşa Luxemburg credea că revoluţia va răsturna capitalismul cu mult înainte ca posibilităţile sale economice să se fi epuizat. Ea susţinea că, totuşi, sistemul capitalist poate funcţiona numai atât timp cât are la dispoziţie o piaţă necapitalistă, fie ea internă sau externa şi, dat fiind faptul că sistemul tinde prin natura lui să distrugă mediul înconjurător necapitalist, îşi pregăteşte propria distrugere economică. Este imposibil să existe, la nivel mondial, un „capitalism pur”: dacă economia capitalistă ar fi ajuns la asemenea dimensiuni [mondiale], ar fi încetat să mai existe.

Marx susţinuse că sistemul era menit să se

legate de concentrarea capitalului şi pauperizarea clasei muncitoare, dar el nu a definit niciodată condiţiile exacte în care capitalismul va deveni o imposibilitate economică. Roşa Luxemburg şi-a propus să facă acest lucru, în parte prin completarea ideilor lui Marx şi, în parte, prin modificarea lor.

Punctul de plecare al teoriei acumulării constă în schema reproducţiei schiţată în volumul II al *Capitalului.* Aceasta este cea mai dificilă şi mai puţin citită secvenţă a operei lui Marx, dar, din punctul de vedere al Rosei Luxemburg, era fundamentală pentru întrebarea esenţială a socialismului ştiinţific: „De ce este capitalismul condamnat la distrugere din raţiuni economice?” sau, altfel spus: „Poate procesul capitalist al reproducţiei lărgite *{ettueiterte Reproduktion)* să se dezvolte teoretic la infinit?” Argumentul Rosei Luxemburg este următorul.

În opinia lui Marx, valoarea oricărei mărfi constă în trei componente, exprimate în formula C + V + P; C (capitalul fix), care se referă la valoarea mijloacelor de producţie, adică la utilajele şi la materiile prime care au fost folosite pentru realizarea produsului; V

(capitalul variabil) reprezintă salariile; P (plusvaloarea) este creşterea valorii datorată părţii neremunerate a muncii salariate. Spre deosebire de sistemele precedente, în care reproducţia era ghidată de nevoile sociale, capitalismul este preocupat doar de creşterea maximă a plusvalorii şi, de aceea, tinde în mod constant să sporească producţia, indiferent de nevoia existentă. Acumularea sau transformarea plusvalorii într- un nou capital activ ţine de natura producţiei capitaliste. O transformate în bani, iar în acest scop, trebuie să se producă nişte cantităţi suplimentare de bunuri, un proces asupra căruia capitalistul individual nu are decât o influenţă redusă.

Să presupunem că producţia anuală este exprimată în proporţia: 40 C + 10 V + 10 P = 60. în această formulă, mărimea capitalului fix este de patru ori mai mare decât cea a capitalului variabil, iar rata plusvalorii sau rata exploatării este de 100 de procente. Valoarea mărfurilor produse este de 60 de unităţi. În cazul în care capitalistul alocă 5 P sau jumătate din plusvaloare creşterii producţiei, adică o adaugă capitalului fix, atunci, întrucât compoziţia organică a capitalului rămâne aceeaşi, următoarea fază de producţie va fi exprimată prin formula: 44 C + 11 V + 11 P = 66. ’

Acest proces poate continua atât timp cât capitalistul poate susţine mijloace de producţie şi o forţă de muncă suficiente şi poate găsi o piaţă de desfacere pentru bunurile sale. De aceea, dacă, în condiţiile reproducţiei simple, banii joacă numai un rol intermediar în schimbul mărfurilor, în capitalism, banii sunt un element în cadrul circulaţiei capitalului; pentru ca acumularea să fie posibilă, plusvaloarea trebuie să adopte o formă monetară. în plus, capitalismul tinde, în mod natural, să coboare salariile până la nivelul subzistenţei, astfel încât P tinde să crească în raport cu

Dacă împărţim, conform raţionamentului lui Marx, întreaga producţie socială în două „sectoare” – sectorul I, al producţiei mijloacelor de producţie, şi

sectorul II, al producţiei bunurilor de consum –, putem vedea că cele două sunt interdependente, adică trebuie să se menţină intr-un anumit echilibru proporţional astfel încât procesul de producţie să poată continua într-un mod armonios. Sectorul I produce mijloacele de producţie pentru ambele sectoare, I şi II, în timp ce sectorul II produce bunuri de consum pentru muncitorii şi capitaliştii din ambele sectoare. Proporţia necesară este ilustrată de următorul tipar: Sectorul I: 4 000 C + 1 000 V + I 000 P = 6 000; Sectorul II:
2 000 C + 500 V + 500 P = 3 000.

Pentru reproducţia simplă, valoarea producţiei din sectorul I, adică 6 000, trebuie să fie egală cu valoarea capitalului fix din ambele sectoare (4 000 + 2 000), în timp ce valoarea producţiei sectorului II, adică 3 000, trebuie să fie egală cu venitul combinat al muncitorilor şi capitaliştilor din ambele sectoare, adică 1 000 + 1 000 + 500 + 500. Acest lucru se întâmplă în exemplul de mai sus, dar nu şi în realitatea capitalistă, care se bazează pe „reproducţia lărgită”, adică pe capitalizarea unei părţi din P din ambele sectoare. Dacă avem, de pildă, Sectorul I: 4 000 C + 1 000 V + 1 000 P = 6 000 şi Sectorul II: 1 500 C + 750V+750 P = 3 000, se poate vedea că valoarea producţiei mijloacelor de producţie (6 000) este cu 500 mai mare decât valoarea mijloacelor de producţie folosite în ciclul de producţie respectiv (adică 4 000 + 1 500), în timp ce valoarea bunurilor de consum (3 000) este cu 500 mai mică decât veniturile totale ale capitaliştilor şi muncitorilor din ambele sectoare (1 000 +
1 000 + 750 + 750). Folosirea acestei porţiuni neconsumate din P într-un nou ciclu de producţie, dat fiind faptul că proporţia dintre cele două sectoare rămâne aceeaşi, determină o creştere corespunzătoare la toate elementele valorii totale a mărfurilor. Pentru ca acest lucru să fie totuşi posibil, mărfurile trebuie mai întâi transformate în bani. Acumularea depinde de o cerere în creştere pentru bunurile produse şi întrebarea este: „Cum apare o astfel de cerere?” Industria nu poate continua să-şi creeze *ad infinitum* propria sa piaţă; ceea ce este

produs trebuie să fie, în cele din urmă, consumat. O creştere a populaţiei nu rezolvă problema cererii, întrucât creşterea numerică a clasei capitaliste este inclusă în mărimea absolută a porţiunii consumabile din plusvaloare, în timp ce consumul clasei muncitoare este limitat la nivelul salariilor; categoriile nonproductive ale populaţiei, cum sunt proprietarii de pământ, funcţionarii, soldaţii, liber-profesioniştii şi artiştii, trăiesc fie din plusvaloare, fie din salarii. Nici comerţul exterior nu oferă soluţia, pentru că analiza reproducţiei lărgite este aplicabilă la capitalismul mondial, pentru care toate ţările nu sunt decât o piaţă internă. Cu alte cuvinte, pentru ca plusvaloarea ambelor sectoare de producţie să se concretizeze într-o formă monetară, trebuie să existe o piaţă externă a ambelor sectoare capabilă să absoarbă bunurile la o rată care să crească odată cu cea a acumulării.

în opinia Rosei Luxemburg, Marx nu s-a ocupat de această problemă. El credea că, prin faptul că îşi cumpără reciproc mijloacele de producţie, capitaliştii produc în mod colectiv o piaţă; dar ei nu pot spori plusvaloarea la nesfârşit decât dacă sporesc rata consumului, iar muncitorii nu pot contribui la această creştere pentru că nu posedă decât salariile, care deja figurează în ecuaţie. Marx, ce e drept, nu a afirmat niciodată că acumularea poate continua pe termen nedefinit; schema lui are doar scopul de a ilustra proporţia dintre acumularea în cele două sectoare şi interdependenţa lor. Dar, din moment ce el nu a răspuns niciodată la întrebarea fundamental: „Pentru cine anume are loc reproducţia lărgită?”, schema poate fi interpretată în mod fals ca indicând faptul că producţia este capabilă să absoarbă întreaga creştere a plusvalorii: industria sectorului I se extinde pentru a spori producţia în sectorul II, iar aceasta din urmă creşte pentru a susţine masa tot mai mare de muncitori din ambele sectoare. De aceea, marxiştii ruşi – Struve, Bulgakov şi Tugan-Baranovsky – folosesc schema marxistă pentru a deduce că acumularea capitalistă poate continua pe termen nedefinit. Dar a admite acest lucru înseamnă a renunţa la întreaga doctrină a socialismului

ştiinţific. Pentru că, dacă nu există nicio limită a acumulării în cadrul producţiei capitaliste, rezultă că sistemul capitalist este invincibil din punct de vedere economic, că este o sursă inepuizabilă de progres economic şi tehnic; socialismul nu este, aşadar, o necesitate istorică şi nu există nicio justificare economică a prăbuşirii capitalismului. (Ideea prăbuşirii capitalismului din cauza scăderii ratei profitului i se părea absurdă Rosei Luxemburg. Un astfel de scenariu al falimentului este de neimaginat din moment ce tendinţa scăderii ratei profitului este pe deplin compatibilă cu o creştere în valoare absolută a profiturilor totale; era greu de presupus că un capitalist va înceta producţia doar pentru că rata profitului a scăzut prea mult, chiar dacă profiturile pe care le obţine sunt mai mari ca niciodată.)

În consecinţă, în opinia Rosei Luxemburg, Marx a omis problema, vitală pentru existenţa socialismului ştiinţific, a motivelor economice precise pentru care capitalismul este sortit să se autodistrugă. El scrisese, într-adevăr, că sporirea puterii de producţie se află într-un conflict tot mai mare cu posibilităţile limitate ale consumului, dar schema lui pentru reproducţia lărgită nu dezvăluie contradicţia dintre crearea plusvalorii şi transformarea ei în bani. Schema presupune că singurii consumatori sunt capitaliştii şi muncitorii, adică presupune, în scopuri teoretice, o societate fictivă a capitalismului „pur”, care constă numai în capitalişti şi muncitori. Această ficţiune este admisibilă în analiza capitalului individual, dar, cum susţine Roşa Luxemburg, nu şi în analiza capitalismului ca întreg, pentru că ea ascunde aspectul esenţial că reproducţia lărgită are loc într-o lume în care încă mai există o piaţă necapitalistă şi că ţările şi clasele sociale care trăiesc în afara sistemului capitalist îi sunt necesare acestuia în calitate de consumatori ai producţiei în surplus din ambele sectoare, I şi II. Plusvaloarea trebuie să se transforme în bani în afara sferei producţiei capitaliste, în economiile precapitaliste, cum sunt cele din ţările înapoiate, în economia rurală şi în manufactură; capitalismul matur depinde de

existenţa unor clase şi ţări necapitaliste. Dar expansiunea capitalistă tinde în mod inevitabil să elimine economiile necapitaliste, atrăgându-i pe ţărani şi pe meşteşugari pe orbita sa. Din acest motiv, capitalismul îşi pregăteşte în mod inconştient propria sa prăbuşire, prin distrugerea tuturor formelor de care depinde. Atunci când capitalismul va reuşi să asimileze întreaga producţie, acumularea va deveni imposibilă şi capitalismul va deveni imposibil din punct de vedere economic. „Capitalismul pur" nu poate supravieţui. În prezent, în lume există multe zone necapitaliste, iar lupta pentru controlul asupra lor, ca surse de materii prime şi de muncă ieftină şi, mai presus de toate, ca pieţe de desfacere pentru bunurile europene, îmbracă forma imperialismului. Câmpul de expansiune există încă, dar el se diminuează rapid. Prin lupta pentru pieţe, capitalismul distruge progresiv toate rămăşiţele mediului precapitalist, care sunt condiţia existentei sale.

Este demn[J][5] de observat că, deşi intenţia Rosei Luxemburg a fost să demonstreze o dată pentru totdeauna că prăbuşirea capitalismului era economic inevitabilă, niciunul dintre teoreticienii marxişti care credeau în necesitatea istorică a socialismului nu[5] a subscris la argumentaţia ei, împotriva căreia cei mai importanţi dintre ei s-au opus: Hilferding, Kautsky, Gustav Eckstein, Otto Bauer, A. Pannekoek, Tugan-Baranovsky şi Lenin. Tugan-Baranovsky susţinea că tocmai caracterul antiuman al capitalismului şi faptul că transformă creşterea producţiei într-un scop în sine în loc să o considere un mijloc de satisfacere a nevoilor sociale fac ca acumularea să se poată produce la nesfârşit, deoarece industria reuşeşte să se înzestreze cu mijloace, continuând să sporească producţia, absorbind tot mai multe mijloace de producţie, angajând din ce în ce mai mulţi muncitori şi aşa mai departe. Nimeni nu nega, desigur, faptul că sistemul capitalist era afectat de dificultăţi de piaţă care duceau la crize de supraproducţie, de competiţie acerbă, de luptă pentru pieţe şi de războaie imperialiste şi că militarismul, dincolo de scopul

imediat de a cuceri pieţe, îngăduia, la rândul lui, o acumulare de capital. Dar marxiştii au adoptat în general poziţia că, deşi capitalismul va fi în cele din urmă distrus de numeroasele sale contradicţii, este imposibil să prevezi circumstanţele economice exacte în care se va întâmpla acest lucru şi tindeau să atribuie o semnificaţie mai mare concentrării capitalului, pauperizării clasei muncitoare şi dispariţiei clasei de mijloc decât vreunei cereri insuficiente pe care capitalismul părea să fie în stare să o regleze în diverse moduri, în ciuda dificultăţilor şi crizelor sale evidente. Criticii leninişti ai Rosei Luxemburg au fost suspicioşi faţă de teoria acumulării formulată de ea tocmai pentru că aceasta părea să implice că sistemul capitalist se va prăbuşi automat. Dacă sistemul capitalist era sortit sa se autodistrugă ca urmare a propriei sale expansiuni, indiferent de rolul politic al proletariatului, aceasta ar fi încurajat o politică de aşteptare pasivă şi ar fi putut stinge zelul partidului în loc să-l stimuleze spre acţiuni revoluţionare. Dar Roşa Luxemburg însăşi nu a tras niciodată această concluzie din teoria ei. Criticii ei au obiectat, de asemenea, că ea ar fi subestimat posibilitatea reproducţiei lărgite datorată industriei armamentului şi expansiunii militare, o posibilitate confirmată de dezvoltarea ulterioară a capitalismului.

În general, se pare că teoria acumulării implică unele supoziţii referitoare la capitalism, fie nereale, fie infirmate de evenimentele ulterioare.

Roşa Luxemburg accentuează adesea faptul că este preocupată de capitalism ca de un sistem atotcuprinzător, o piaţă unică mondială, şi că, din acest motiv, ignoră orice schimbări care ar putea fi datorate pieţelor externe. Capitalismul dintr-o ţară poate supravieţui prin extinderea în lumea necapitalistă, dar, dacă sistemul capitalist devine mondial, atunci nu mai există pieţe pe care să se poată extinde. însă, pentru ca un „capitalism pur” să existe la nivel mondial, nu este suficient ca producţia capitalistă să cuprindă fiecare ţară din lume. Trebuie, în plus, ca rata profitului să fie aceeaşi în întreaga lume, întrucât, conform teoriei Rosei

Luxemburg, ţările dezvoltate se pot extinde în zone care, deşi capitaliste, sunt înapoiate economic şi au, în consecinţă, rate mai ridicate ale profitului. Cu alte cuvinte, schema ei presupune o lume în care nu există nicio diferenţă de dezvoltare economică între Congo şi Statele Unite. Această lume atât de uniformă poate fi imaginată, dar ea nu reprezintă o bază solidă pentru predicţiile economice. Nu numai că această perspectivă este îndepărtată şi nerealistă, dar ea ignoră faptul că disparitatea dintre ţările dezvoltate şi cele înapoiate sporeşte, mai curând, decât să se reducă. Aşa stând lucrurile, a afirma că prăbuşirea capitalismului se va produce atunci când această perspectivă va deveni o realitate nu este mai puţin arbitrar decât a presupune, de pildă, că sistemul capitalist se poate mulţumi cu reproducţia simplă şi că, prin urmare, ar putea supravieţui dacă nu ar mai avea suficiente pieţe de desfacere care să-i permită reproducţia lărgită. Roşa Luxemburg îi ia în derâdere pe cei care cred că scăderea ratei profitului va duce la prăbuşirea capitalismului, pe motiv că e greu să îţi închipui un capitalist care se sinucide pentru că rata profitului este mai redusă decât de obicei. Dar ea nu îşi dă seama că şi teoria ei este expusă aceluiaşi ridicol: dacă, într-o zi, capitaliştii vor descoperi că nu mai pot vinde o cantitate mai mare de bunuri, vor prefera să se spânzure mai degrabă decât să se mulţumească cu reproducţia simplă? Răspunsul marxist la această întrebare este, desigur, că ţine de natura capitalismului să urmărească reproducţia lărgită; dar dacă „natura” nu este o entitate pur metafizică, ne putem întreba dacă sistemul capitalist nu este capabil să-şi corecteze imperfecţiunile, ca o alternativă la distrugerea sa totală. O asemenea ipoteză nu este mai puţin extraordinară decât lumea imaginară a Rosei Luxemburg, în care toate ţările au un nivel egal al industriei, tehnologiei şi civilizaţiei.

Din perspectiva noastră actuală, putem vedea măsura în care teoria acumulării dezvoltată de Roşa Luxemburg se baza pe o estimare greşită a viitoarei evoluţii a capitalismului. Totuşi, această estimare, spre deosebire de teoria ei despre prăbuşirea

capitalismului, era împărtăşită de cei mai mulţi dintre contemporanii săi marxişti. Teoria acumulării presupunea o polarizare de clasă care sporea, tinzând spre momentul în care societatea avea să fie alcătuită numai din capitalişti şi muncitori. Aşa cum ştim, lucrurile nu s-au petrecut astfel; nu numai că micile întreprinderi n-au fost scoase din competiţie, dar în ţările dezvoltate proporţia muncitorilor în cadrul populaţiei a tins să scadă, în timp ce a avut loc o creştere uriaşă a ceea ce Marx numea muncitori neproductivi, adică cei implicaţi în comerţ, administraţie, educaţie, servicii etc. Roşa Luxemburg rezolvă situaţia acestor grupuri neproductive spunând că sunt remunerate fie din porţiunea necapitalizată a plusvalorii, fie din salarii, dar că există întotdeauna o parte din plusvaloare care este transformată în capital şi care determină astfel creşterea producţiei în ciclul următor. Dar nu este clar de ce ar trebui considerată validă presupunerea că un consum sporit al muncitorilor neproductivi ar trebui să nu aibă niciun efect asupra transformării plusvalorii în bani, chiar dacă acceptăm distincţia îndoielnică a lui Marx între munca productivă şi cea neproductivă şi dacă presupunem că aceasta din urmă este plătită, „în ultimă instanţă”, din plusvaloarea creată de clasa muncitoare.

O altă presupunere falsă a teoriei acumulării este că în capitalism salariile vor fi întotdeauna apropiate de nivelul de subzistenţă, argumentul fiind că, deşi legile exploatării pot slăbi uneori, „în ultimă instanţă” ele vor prevala asupra rezistenţei clasei muncitoare, astfel încât este puţin probabil să se producă o creştere veritabilă a consumului muncitorilor.

Mai mult, Roşa Luxemburg nu credea că un stat controlat de burghezie poate reglementa într-o măsură semnificativă procesul de acumulare. Dar evoluţia capitalismului a demonstrat că greşea. Chiar daca privim statul în întregul său, la fel ca Marx, ca pe o întruchipare politică a capitalului global, experienţa a demonstrat că acest stat poate juca rolul unui oganizator, folosind mijloace economice şi legale pentru a influenţa distribuţia resurselor de

investiţie, şi că el poate lărgi piaţa internă, de pildă atunci când este supus presiunii politice. Altfel spus, poate acţiona ca un stat socialist în măsura în care controlează procesul de producţie în conformitate cu nevoile sociale în loc de a lăsa totul pe seama „poftei de lup pentru plusvaloare”, ca singură forţă motrice a producţiei capitaliste.

Din motivele expuse mai sus, teoria Rosei Luxemburg referitoare la acumulare nu poate fi, în forma ei literală, acceptată ca o explicaţie sau ca o previziune a dezvoltării economice a capitalismului. De aici nu rezultă totuşi că scrierile ei nu au avut niciun efect. Asa cum observă Michal Kalecki în lucrarea

>

colectivă (apărută în poloneză) *Teoriile economice din Capitalul lui Marx* (1967), ambele teorii rivale ale reproducţiei, cea avansată de Roşa Luxemburg şi cea opusă, a lui Tugan-Baranovsky, au fost eronate, dar ambele au fost utile pentru explicarea anumitor trăsături ale creşterii economice în capitalism. Tugan-Baranovsky susţinea că nu există bariere absolute pentru capitalism prezente sub forma unei pieţe de desfacere limitate şi că produsele capitalismului pot fi vândute la orice nivel de consum atât timp cât este menţinut raportul dintre consum şi investiţii. În termeni capitalişti, a produce numai pentru a spori producţia nu este deloc absurd sau contradictoriu, ci dimpotrivă, este punctul forte al sistemului, este chiar producţia care nu ţine cont de nevoi. Dar, cum observă Kalecki, Tugan-Baranovsky a trecut cu vederea faptul că un sistem care ar ignora total nivelul consumului ar fi foarte instabil, pentru că orice reducere a investiţilor ar genera o scădere a folosirii aparatului de producţie existent şi, de aici, o altă reducere a investiţiilor şi aşa mai departe, totul conducând la o spirală vicioasă. Pe de altă parte, teoria Rosei Luxemburg, după care reproducţia lărgită depinde în întregime de pieţele necapitaliste, a fost respinsă de experienţa noastră; s-a dovedit că statul are puterea de a crea, sub forma producţiei de armament, o piaţă uriaşă care poate avea un efect hotărâtor asupra creşterii economice.

în plus, ea greşea atunci când presupunea că întregul volum al bunurilor exportate către pieţe necapitaliste contribuie la realizarea unor excedente de producţie, pentru că ceea ce contează cu adevărat este ca exporturile – atât de bunuri, cât şi de capital, dar mai ales de capital – să excedeze importurile, pentru că bunurile importate absorb, de asemenea, o putere de cumpărare. Cu toate acestea, într-un sens limitat, cele două teorii se completează reciproc: una scoate în evidenţă absurditatea sistemului a cărui viabilitate depinde de o producţie pentru profit în locul producţiei pentru nevoi, iar cealaltă demonstrează importanţa pieţelor externe pentru creşterea capitalistă. în acelaşi timp, niciuna dintre cele două teorii nu oferă o explicaţie satisfăcătoare a procesului reproducţiei lărgite.

Totuşi, pentru Roşa Luxemburg, teoria acumulării avea o importanţă fundamentală nu doar pentru că era singura justificare ştiinţifică posibilă a profeţiei lui Marx referitoare la prăbuşirea capitalismului, ci şi pentru că era o armă ideologică, pentru că ea presupunea incapacitatea capitaliştilor de a opri distrugerea propriei lor clase şi incapacitatea oricărei puteri omeneşti de a opri victoria finală a socialismului care, aşa cum credeau Roşa Luxemburg şi toţi marxiştii, avea să substituie capitalismul.

Se pare că această credinţă se baza pe o convingere mai generală asimilată de gândirea Rosei Luxemburg: o fidelitate doctrinară de nezdruncinat faţă de nişte legi istorice de fier pe care nicio acţiune umană nu le poate schimba sau încălca. Credinţa în legi istorice este, desigur, o temă clasică a marxismului, pe care o profesau toţi marxiştii din acea vreme, dar unii o susţineau cu mai puţină flexibilitate decât alţii. Cei mai multi atenuau sensul literal al doctrinei, invocând, de exemplu, formula lui Engels de „independenţă relativă a suprastructurii” sau subliniind, la fel ca Lenin, rolul factorilor „subiectivi” – adică puterea voinţei organizate – în accelerarea schimbării sociale sau accentuând, în maniera simţului comun, conflictele sociale care nu intră în categoria generală a „contradicţiilor

capitalismului”, dar care modelează istoria într-un mod incontestabil. Cu toate acestea, Roşa Luxemburg era hotărâtă să găsească o singură cheie pentru toate problemele istorice şi credea că analiza marxistă a dinamicii capitalismului oferea această cheie, cel puţin atunci când era completată cu o descriere exactă a condiţiilor reproducţiei. Refuzul ei obstinat de a crede în orice acţiuni omeneşti colective sau individuale care să nu fie predeterminate de „legile istoriei” se manifesta în toate chestiunile importante în care a adoptat o poziţie diferită de cea a colegilor ei marxişti. La fel cum niciun efort capitalist nu putea împiedica forţele anarhice oarbe ale acumulării care duceau întregul sistem la faliment, tot la fel era imposibil ca o mişcare organizată să creeze o revoluţie cu mijloace artificiale. Oamenii sunt instrumente ale proceselor istorice, iar sarcina lor este să înţeleagă şi aceste procese, şi rolul care le revine în cadrul lor. Niciun fenomen pur ideologic nu putea influenţa prin el însuşi cursul istoriei; mai ales ideologiile naţionale nu aveau nicio putere de a deturna istoria de la progresul ei spre marea transformare a tuturor lucrurilor, revoluţia socialistă mondială.

Din cauza acestei credinţe doctrinare, Roşa Luxemburg a fost de multe ori oarbă faţă de realitatea empirică a evenimentelor sociale şi a demonstrat o uimitoare lipsă de înţelegere politică asupra problemelor naţionale şi asupra revoluţiei înseşi. Scrierile ei manifestă tipul de consistenţă teoretică care nu poate rezulta decât dintr-o rigiditate dogmatică extremă şi o insensibilitate faţă de fapte.

3. Reformă şi revoluţie

Dacă Roşa Luxemburg ar fi crezut în „prăbuşirea de la sine” a capitalismului în sensul care i-a fost imputat de criticii săi, atunci ar fi fost într-o flagrantă contradicţie cu poziţia pe care a adoptat- o în dezbaterea „reformă *versus* revoluţie”. Dar, deşi susţinea împreună cu Marx că sistemul capitalist era condamnat la autodistrugere pentru că, mai devreme

sau mai târziu, va deveni o frână în calea progresului tehnologic şi a creşterii economice, ea nu deducea de aici că sistemul capitalist se va prăbuşi fără sprijinul unei acţiuni revoluţionare. Mai degrabă, imperialismul trebuie să se dezvolte până în momentul în care trezea conştiinţa revoluţionară a proletariatului, fără de care capitalismul nu putea fi răsturnat. Răsturnarea capitalismului era o necesitate istorică, dar tot o necesitate istorică era şi mişcarea revoluţionară care urma să o realizeze. Această idee era împărtăşită de Roşa Luxemburg cu alţi marxişti ortodocşi ai timpului său.

Problema semnificaţiei şi a perspectivelor acţiunii „reformiste” – adică lupta economică a muncitorilor pentru condiţii mai bune şi campania pentru măsuri democratice în cadrul societăţii burgheze – era, în opinia Rosei Luxemburg, vitală pentru întreaga mişcare socialistă. Poziţia ei era, în esenţă, identică cu cea a lui Marx; valoarea reformelor nu era dată de faptul că ele aveau ca efect o ameliorare a condiţiilor, ci de faptul că lupta în sine îi permitea proletariatului să se antreneze pentru bătălia decisivă. Cei care priveau reformele ca pe un scop în sine negau perspectiva socialistă şi întorceau spatele scopului ultim.

Mulţi marxişti ortodocşi au adoptat poziţia conform căreia revoluţia va sosi atunci când vor fî pregătite condiţiile economice şi că, între timp, sarcina lor era să lupte pentru democraţie în viaţa publică şi pentru condiţii mai bune pentru clasa muncitoare. Reformiştii, deşi fără a-şi abandona în mod explicit speranţa în revoluţie, se exprimau ambiguu cu privire la momentul şi la circumstanţele în care aceasta avea să se producă. Esenţa poziţiei Rosei Luxemburg (şi a întregii stângi a Internaţionalei, inclusiv a lui Lenin) era aceea de a combate atât poziţia ortodoxă, cât şi pe cea reformistă, chiar dacă opoziţia ei faţă de perspectiva ortodoxă avea să se contureze mai târziu. În controversa ei cu Bernstein şi cu acei conducători de partid şi de sindicat care îl susţineau – de exemplu, Georg von Vollmar, Wolfgang Heine şi Max Schippel Roşa Luxemburg şi-

a îndreptat atacurile nu doar împotriva reformismului „revizionist”, ci şi împotriva curentului ortodox. Principalul ei argument era că reformele nu aveau sens dacă nu erau mijloace de cucerire a puterii; ele nu trebuie tratate, nici măcar parţial, ca un scop în sine, iar cei care făceau acest lucru abandonau cauza revoluţionară, indiferent de ceea ce declarau. Orice efort de reformă care nu era subordonat revoluţiei viitoare era mai degrabă o piedică, nu un ajutor pentru socialism, indiferent de efectul său imediat. Aşa cum a declarat Roşa Luxemburg la congresul partidului de la Stuttgart din 1898, lupta sindicatelor pentru condiţii mai bune de vânzare a forţei de muncă, presiunea pentru reforma socială şi metodele democratice erau forme de activitate în cadrul sistemului capitalist şi nu aveau, de aceea, nicio semnificaţie socialistă în afară de faptul că erau o parte din lupta pentru cucerirea finală a puterii politice. Ea a răspuns la dictonul lui Bernstein, „scopul nu înseamnă nimic, mişcarea înseamnă totul”, cu formularea opusă, „mişcarea ca scop în sine, independentă de scopul ultim, nu înseamnă nimic pentru mine, scopul ultim înseamnă totul”. Concentrarea asupra efectelor pe termen scurt i-a făcut pe reformiştii ca Schippel să susţină militarismul, întrucât creşterea armatelor şi producţia de război ar fi redus şomajul şi ar fi pus capăt crizelor, sporind puterea de cumpărare. Această poziţie, spunea Roşa Luxemburg, era absurdă din punct de vedere economic din moment ce crizele nu sunt cauzate de un dezechilibru absolut între consum şi producţie, ci de tendinţa inerentă a producţiei de a depăşi posibilităţile pieţei, iar costurile militare vor fi suportate într-un fel sau altul de clasa muncitoare. Dar teoria era periculoasă şi din punct de vedere politic, pentru că sugera că muncitorii ar putea sau ar trebui să renunţe la cele mai importante scopuri ale lor de dragul câştigurilor temporare care, în final, vor fi în dezavantajul lor *[Mi Uz undMilitarismus,* Leipziger Volkszeitung, februarie 1899).

Roşa Luxemburg a abordat pe larg această chestiune în pamfletul ei *Reformă socială sau*

revoluţie? Nu există, spune ea, nicio opoziţie între lupta pentru reformă şi lupta pentru putere politică: cea dintâi este un mijloc, iar cea din urmă este un scop în sine, Social-democraţia se deosebeşte de reformismul burghez prin conştientizarea acestui scop ultim, A trata reformele ca pe nişte scopuri în sine înseamnă a accepta o continuare pe termen nedefinit a capitalismului, permiţându-i acestuia să scape de faliment cu preţul unor mici modificări. De exemplu, Conrad Schmidt susţinea că lupta politică şi economică a muncitorilor va conduce în timp la controlul public asupra producţiei şi la limitarea rolului capitaliştilor. Dar, de fapt, influenţa muncitorilor asupra producţiei capitaliste poate avea numai un efect reacţionar; ea va împiedica progresul tehnologic sau îi va alia pe muncitori şi capitalişti împotriva consumatorilor. „În general", scria Roşa Luxemburg în 1900...

> ... mişcarea sindicală nu se îndreaptă spre o fază de dezvoltare victorioasă, ci spre una în care dificultăţile vor fi tot mai mari. Atunci când dezvoltarea industriei va atinge un punct maxim şi când capitalismul mondial va intra în declin, sarcina sindicatelor va fi de două ori mai grea. În primul rând, starea obiectivă a pieţei muncii se va înrăutăţi, pentru că cererea va creşte mai încet şi oferta mai repede decât în acest moment. În al doilea rând, capitalul va controla cu o şi mai mare lipsă de scrupule acea parte a produsului muncii care aparţine muncitorilor, astfel încât să-şi recupereze pierderile de pe piaţa mondială. Statul, ca organ al clasei capitaliste care nu îşi poate angaja politicile generale decât în favoarea acestei clase, nu poate interveni în favoarea vreunui alt interes decât cel al capitalului. Acest lucru se aplică şi în cazul instituţiilor politice democratice, pe care burghezia le va promova numai atât timp şi numai în măsura în care îi vor fi utile. Prin urmare, reformele, indiferent cât de multe vor fi, nu vor putea nici sa răstoarne capitalismul, nici să atingă în mod gradat obiectivele revoluţionare. Lupta economică şi politică a proletariatului poate servi doar la atingerea condiţiilor subiective ale revoluţiei; ea nu conduce, în mod obiectiv, cum susţine Bernstein, la socialism sau la o exploatare mai redusă. Ceea ce se poate dobândi prin luptă nu este o transformare a societăţii, ci o transformare a conştiinţei proletariatului. A trata succesele pe termen scurt ca pe nişte scopuri în sine este contrar perspectivei de clasă şi poate doar să producă iluzii: „În lumea capitalistă, reforma socială este şi va fi întotdeauna o nucă fără miez."
> [1]

în pofida afirmaţiilor lui Bernstein, predicţiile lui

Marx privitoare la dezvoltarea capitalismului se îndeplinesc literă cu literă. Faptul că nu există în prezent crize de supraproducţie nu îi infirmă viziunea şi nici nu înseamnă că sistemul capitalist se schimbă sau că este capabil de adaptare. Crizele pe care Marx le-a cunoscut în mod direct nu erau identice cu cele pe care le prevăzuse: cele dintâi erau nişte crize ale creşterii şi expansiunii capitalismului, şi nu ale momentului său de colaps, adevăratele crize de supraproducţie urmând să se producă abia în viitor. Sistemul capitalului comun nu este, cum susţine Bernstein, un semn că micii capitalişti s-ar extinde, este o formă de concentrare a capitalului care sporeşte contradicţiile existente în loc de a le vindeca. Proletariatul nu poate opri sau anula legile economiei capitaliste; lupta sa defensivă pentru dreptul de a-şi vinde forţa de muncă în condiţii normale este o sarcină sisifică, dar necesară, pentru a preveni o altă reducere a salariilor. Dar, indiferent de eforturile muncitorilor, partea lor din avuţia societăţii va trebui să scadă, „cu forţa inevitabilă a unui proces natural, pe măsură ce creşte productivitatea muncii”.

Aşadar, revoluţia şi reforma diferă prin natura lor, nu numai prin intensitatea lor; reforma nu este identică cu o revoluţie graduală, iar revoluţia este acelaşi lucru cu o reformă comprimată. A gândi altfel înseamnă a crede că sistemul capitalist nu trebuie decât să fie amendat şi că nu este necesar să fie răsturnat.

Refuzul Rosei Luxemburg de a admite că reformele au vreo valoare în sine şi neîncrederea ei în orice succes notabil al luptei economice a proletariatului o determinau să facă previziuni pesimiste şi să ia în derâdere rezultatele obţinute. Adversarii ei revizionişti, ca Bernstein şi David, priveau Marea Britanic ca pe o ţară model pentru lupta muncitorilor; de partea opusă, Roşa Luxemburg vedea în această ţară un exemplu periculos al felului în care putea fi corupt proletariatul prin câştiguri temporare. într- un articol apărut în Leipziger Volkszeitung în mai 1899, ea a declarat că sindicatele britanice au obţinut succesul prin

abandonarea perspectivei de clasă şi prin negociere în cadrul economiei capitaliste. Proletariatul britanic a adoptat idei burgheze şi a sacrificat obiectivele de clasă pentru un câştig imediat. Dar acum am ajuns la sfârşitul acestei perioade, iar lupta de clasă – în sensul ei adevărat, nu în cel reformist – este pe cale să înceapă din nou.

Toate aceste lucruri sunt în deplin acord cu teoria marxistă, dar nu şi cu textul mult aclamat al lui Engels, pe care se bazau reformiştii. La primul congres al Partidului Comunist German din data de 30 decembrie 1918, Roşa Luxemburg nu a încercat să îl interpreteze pe Engels într-un sens favorabil propriei sale viziuni, dar l-a criticat pentru adoptarea unei linii reformiste în Introducerea ei la lucrarea lui Marx, *Luptele de clasă în Franţa,* sub presiunea, cum pretindea ea, a lui Bebel şi a social- democraţilor din Reichstag. Textul respectiv a adus pagube mişcării socialiste, oferind o scuză permanentă pentru cei care îşi puneau speranţele numai în activitatea parlamentară şi care ignorau în activitatea lor practică perspectiva revoluţiei.

Roşa Luxemburg nu a explorat adânc baza concepţiei marxiste despre clasa muncitoare care trebuia, în virtutea poziţiei sale sociale, să dezvolte o conştiinţă revoluţionară. Marx şi-a format această concepţie în 1843 pe baze pur filosofice şi nu avea să o abandoneze niciodată. Singurul său fundament în acel moment era convingerea că, întrucât clasa muncitoare este subiectul unei dezumanizări extreme, ea nu se poate elibera ca o clasă separată, ci doar ca o mişcare care avea să restaureze umanitatea pierdută a întregii omeniri. Acesta nu este un argument prea puternic. Din faptul că o clasă este oprimată, exploatată şi dezumanizată nu decurge *a priori* că ea trebuie să aspire la revoluţia mondială şi, cu atât mai puţin, că ea va reuşi să-şi împlinească această aspiraţie. În orice caz, clasa muncitoare modernă nu este mai dezumanizată decât erau sclavii din Antichitate. în scrierile sale mai târzii, Marx a folosit argumente care par să fie mai pragmatice. Sistemul capitalist va pierde în curând controlul asupra progresului

tehnologic şi clasa muncitoare reprezenta o societate care ar putea înlătura obstacolele din calea acestui progres şi care ar subordona producţia nevoilor omeneşti, şi nu unui proces de multiplicare a valorii privit ca un scop în sine. Dar acest argument implică nişte premise care nu sunt deloc evidente. El presupune că progresul tehnologic nesfârşit ar ţine de natura lucrurilor sau, mai degrabă, că dorinţa de a perfecţiona tehnologia ar fi o parte inseparabilă a naturii umane, pentru că progresul tehnologic este o activitate umană; aşa cum spune Lévi-Strauss, un topor nu produce un altul. Dar Marx nu a presupus aşa ceva, dimpotrivă, el credea că impulsul de perfecţionare tehnologică era specific capitalismului şi că nu a existat în niciun alt sistem economic. În consecinţă, dacă el avea dreptate să afirme că sistemul capitalist era sortit să-şi piardă puterea de a produce îmbunătăţiri tehnologice, consecinţa era că sistemul capitalist va înceta să existe în forma lui actuală, adică în cea caracterizată prin progres tehnologic, dar nu decurgea de aici că rolul său va fi moştenit de clasa muncitoare şi, cu atât mai puţin, că această clasă va moşteni capacitatea de a dirija progresul tehnologic urmând ca această competenţă să îi asigure triumful politic. Se putea presupune la fel de bine că sistemul capitalist va continua să existe într-o formă stagnantă sau că va fi înlocuit de un alt tip de societate care nu ar depinde de îmbunătăţirea continuă a forţelor de producţie şi că aceasta nu ar fi neapărat socialistă în sensul ortodoxiei lui Marx.

Este adevărat, totuşi, că argumentul lui Marx nu presupunea doar atât. Marx credea, de asemenea, că preludiul istoric la revoluţia proletară îl vor reprezenta polarizarea tot mai mare a claselor, dispariţia clasei de mijloc, creşterea numerică a „armatei în rezervă” şi a proletariatului, precum şi dezvoltarea conştiinţei de clasă a acestuia din urmă. Dar chiar şi pe baza premiselor lui Marx, aceste evenimente nu sunt suficiente pentru a justifica credinţa în caracterul inevitabil al revoluţiei proletare. Sărăcia nu produce prin ea însăşi o tendinţă revoluţionară, la fel cum nici superioritatea

numerică a clasei exploatate şi nici faptul că ea are dreptatea de partea sa nu conduc neapărat la revoluţie. Pe de altă parte, Marx credea că dezvoltarea conştiinţei revoluţionare depinde de condiţiile sociale care tind în mod „obiectiv” către revoluţie; acesta nu este un fenomen mental spontan, ci trebuie să fie reflectarea unei tendinţe istorice reale. Pentru a se putea şti dacă se va putea produce o răbufnire a conştiinţei revoluţionare, trebuie mai întâi să se vadă dacă este iminentă o revoluţie socialistă care să fie în acord cu procesul istoric. Dar nu s-a demonstrat că această condiţie a fost îndeplinită din moment ce revoluţia proletară, aşa cum a fost ea prevăzută de Marx, nu s-a produs nicăieri şi nici nu există vreun temei pentru a o aştepta prea curând sau pentru a o aştepta vreodată.

Nici Marx, nici Roşa Luxemburg nu ne spun care dintre enunţuri are precedenţă logică: acela că sistemul capitalist nu poate fi reformat sau acela care spune că clasa muncitoare este menită să îl distrugă prin revoluţie. Din moment ce aceste două propoziţii nu sunt identice, fie trebuie să fie demonstrate independent, fie una dintre ele trebuie să decurgă din cealaltă. În polemicile ei cu reformiştii, Roşa Luxemburg pare să se folosească mai mult de primul dintre cele două enunţuri. Teoria ei despre acumulare oferă dovezi (pe care, în opinia ei, Marx nu le-a putut oferi) pentru faptul că sistemul capitalist nu poate dura la nesfârşit, din motive pur economice. Dar, şi dacă acceptăm această teorie de dragul discuţiei, nu este deloc clar cum ar putea decurge de aici faptul că trebuie să se producă o revoluţie proletară. Presupunând că sistemul capitalist trebuie să se prăbuşească pentru că proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie conduce la supraproducţie şi la crize, nu este dovedit în niciun fel că sistemul de proprietate trebuie să fie transformat în acel mod particular. Concluzia ar putea fi susţinută, deşi ar fi în continuare nesigură, dacă am presupune, în plus, că societatea se apropie de situaţia în care nu ar mai fi compusă decât din burghezie şi proletariat, că statutul acestuia din urmă nu poate fi îmbunătăţit în mod real şi că

burghezia va rezista automat la orice încercare de a-i sparge monopolul asupra mijloacelor de producţie. Dar, dintre aceste trei presupuneri suplimentare, numai cea din urmă este credibilă.

Totuşi, din moment ce Roşa Luxemburg credea ferm că proletariatul este revoluţionar prin natura sa, descrierea ei despre realitatea socială a fost de multe ori bazată mai curând pe teorie decât pe observaţie. Era convinsă de creşterea conştiinţei revoluţionare, iar când faptele au infirmat acest lucru, a avut mai mult tendinţa să blameze oportunismul liderilor decât circumstanţele obiective. Crezând că muncitorii erau „în mod esenţial” revoluţionari, ea şi-a pus speranţele mai curând într-o revoltă spontană decât în acţiunea de partid organizată.

4. Conştiinţa proletariatului şi formele organizării politice

Chestiunea spontaneitate *versus* organizare de partid a fost crucială în dezacordurile Rosei Luxemburg cu bolşevicii, dar ea percepea nişte pericole similare în fiecare ramură a social-democraţiei. Lenin, Kautsky, Jaurès şi Turati erau cu toţii vinovaţi în ochii ei pentru că subestimau spontaneitatea maselor şi aveau tendinţa să o descurajeze prin doctrina „conducerii". Şi, în acest punct, ea a fost aproape singurul exponent al propriei opinii în cadrul mişcării social-democrate.

Totuşi, ea nu înţelegea prin spontaneitate un impuls orb, lipsit de o conştiinţă de sine ideologică. Marx nu numai că a prezis revoluţia proletară, dar predicţia lui trebuie să devină ea însăşi o parte a conştiinţei proletare pentru ca revoluţia să se poată produce.

> Este fundamental pentru revolta istorica, aşa cum a fost ea formulata în teoria lui Marx, ca această teorie să devină forma conştiinţei clasei muncitoare şi, ca atare, un factor istoric în roată puterea cuvântului. (Articol despre Marx în Vorwärts, 14 martie 1903)

Din moment ce conştiinţa revoluţionară care se va forma sau 5 5 ?
este pe cale să se formeze a fost deja creată în termeni teoretici, clasa muncitoare are toate şansele să devină conştientă de propriul ei destin şi nu este nevoie de lideri care să educe masele sau care să le tuteleze conştiinţa. Ultracentralismul lui Lenin era dovada unui
oportunism >? tipic *intelighenţiei,* declara Rosa Luxemburg în *Probleme ale organizării social-democraţiei ruse* (Die Neue Zeit nr. 42/1903-1904). în opinia lui Lenin, Comitetul Central şi-ar putea aroga puteri depline în raport cu organizaţia de partid, transformând întregul partid într-un simplu instrument pasiv.

Centralizarea social-democraţiei bazata pe aceste doua principii

– în primul rând, supunerea oarbă a tuturor organelor de partid şi a activităţii lor, până la cel mai mic detaliu, faţă de o autoritate centrală care gândeşte, acţionează şi decide pentru toţi şi, în al doilea rând, separarea strictă dintre nucleul organizat al partidului şi mediul revoluţionar din jur, după dorinţa lui Lenin – pare a fi nici mai mult, nici mai puţin decât un transfer mecanic al principiilor blanchiste ale organizării grupurilor conspirative către mişcarea sociaLdemocrată a maselor muncitoare. Lenin şi-a definit punctul de vedere propriu mai tranşant poate decât ar fi putut să o facă oricare dintre adversarii săi de idei atunci când s-a referit la „democratul revoluţionar" ca la un „iacobin legat de o organizaţie a proletariatului,

conştient de interesele sale de clasă". Dar social-democratia nu este J 1 „legată[41] de o organizaţie a clasei muncitoare, este ea însăşi mişcarea clasei muncitoare.

Lenin nu a reuşit să distingă între disciplina oarbă de cazarmă şi acţiunea de clasă conştientă, iar centralismul său era impregnat de „atitudinea sterilă a unui paznic de noapte". Tacticile revoluţionare nu pot fi inventate de lideri, ele trebuie să se dezvolte spontan: istoria se produce înainte de a se forma conştiinţa liderilor. Efectul politicii bolşevice îl reprezentau paralizarea dezvoltării libere a proletariatului, privarea lui de responsabilitate şi transformarea lui într-un instrument al *inteligheţiei* burgheze. Agentul revoluţiei trebuie să fie mintea colectivă a muncitorilor, şi nu conştiinţa liderilor autoproclamaţi. Erorile unei adevărate mişcări muncitoreşti aduceau mai multe

roade decât infailibilitatea unui Comitet Central.

Revoluţia Rusă de la 1905 a convins-o pe Rosa Luxemburg că grevele de masă erau cea mai eficientă formă de acţiune revoluţionară. În viziunea ei, acea revoluţie a servit drept model pentru alte ţări europene, un model de revoltă primar, fără un lider, fără un plan sau un program coordonat şi care nu a fost iniţiat de niciun partid politic. în 1914, în *Der politische Massenstreik,* Kautsky descria viziunea Rosei Luxemburg ca pe o aberaţie: cum putea ea să presupună că doar câteva luni de grevă accidentală, dezorganizată, fără un plan sau o idee unificatoare, îi pot învăţa pe muncitori mai multe

decât treizeci de ani de muncă sistematică a partidelor şi a sindicatelor? Dar Rosa Luxemburg chiar credea acest lucru şi susţinea că potenţialul revoluţionar al maselor muncitoreşti este indestructibil, deşi poate fî uneori ridiculizat de nişte conducători aroganţi. Acest lucru nu însemna totuşi că partidul era inutil. Conceptul unei avangarde a proletariatului era unul solid, dar avangarda trebuia să fie un grup de membri activi, nu un organism suveran. Sarcina partidului nu era doar să aştepte revoluţia, ci şi să accelereze cursul istoriei; or, aceasta nu presupune, totuşi, conspiraţii şi lovituri de stat, ci o cultivare a conştiinţei revoluţionare a maselor, care vor decide, în cele din urmă, soarta socialismului fără ajutorul conducătorilor lor.

Deşi Rosa Luxemburg l-a criticat pe Lenin pentru ideile lui de cazarmă şi pentru manipularea mişcării socialiste, ea nu s-a opus în mod direct doctrinei lui Kautsky pe care Lenin o adoptase ca bază a teoriei sale despre partid, adică teza conform căreia conştiinţa revoluţionară trebuie să fie introdusă din exterior în

mişcarea revoluţionară. Lukács, în articolul său *Roşa Luxemburg ca marxist,* din lucrarea *Geschichte und Kiássenbewusstsein {Istorie şi conştiinţă de clasa),* a susţinut că ea însăşi ar fi acceptat doctrina, întrucât susţinea că partidul reprezintă vehiculul conştiinţei de clasă a proletariatului şi că sarcina lui este să transforme teoria în practică prin impregnarea unei mişcări spontane cu adevărul pe care deja îl conţinea implicit. Roşa Luxemburg ar fi fost probabil de acord cu această formulare, dar nu ar fi continuat prin a spune că *inteligheńţia* era sursa cea mai importantă a conştiinţei proletariatului sau că partidul, cu rolul său de purtător de stindard, poate fi înlocuit cu un grup de conducători. Pentru ea, partidul era proletariatul autoorganizat, nu proletariatul organizat de funcţionarii profesionişti ai revoluţiei. În comentariile şi criticile ei, Roşa Luxemburg susţinea că marxismul nu era doar o teorie a proceselor istorice, ci şi o articulare a conştiinţei unei mişcări muncitoreşti reale, indiferent

cât de latentă ar fi fost aceasta în prezent. Atunci

când această conştiinţă s-a format, adică atunci când mişcarea spontană a atins o cunoaştere de sine teoretică, distincţia dintre teorie şi practică încetează să mai existe; teoria a devenit o forţă materială nu în sensul de a fi o armă în lupta de clasă, ci în sensul de a fi o parte a sa organică. Există, în acest sens, un fel de armonie prestabilită între doctrina lui Marx şi mişcarea revoluţionară care avea să facă
din ea propria sa concepţie. Marx nu a „inventat” filosofia istoriei, el a exprimat conţinutul conştiinţei de sine încă adormită a proletariatului şi a fost, se poate spune, instrumentul prin care acest conţinut s-a manifestat pentru prima dată.

Această descriere este în acord cu perspectiva lui Marx asupra propriei sale teorii şi cu ideile esenţiale ale Rosei Luxemburg, dar ea nu a folosit acest limbaj sau unul similar. Interpretarea de mai sus nu elimină în mod categoric deosebirea dintre leninism şi filosofia partidului dezvoltată de Roşa Luxemburg, ci este compatibilă cu oricare dintre ele. Dacă funcţia partidului este să impregneze o mişcare spontană cu adevărul intrinsec mişcării, suntem liberi să acceptăm fie viziunea lui Lenin asupra partidului ca manipulator, fie pe cea a Rosei Luxemburg, după care mişcarea muncitorească este întotdeauna un proces spontan şi partidul nu trebuie decât să explice muncitorilor adevăratele lor obiective, aşa cum sunt ele stabilite de istorie.

Credinţa Rosei Luxemburg că mişcarea muncitorească nu ar trebui să fie manipulată sau constrânsă de conducătorii de partid să se plieze pe un tipar tactic stătea la baza criticii ei la adresa bolşevicilor după primul lor an de guvernare în Rusia. Această
critică a urmat trei puncte principale: politica lor faţă de ţărani, politica lor faţă de naţionalităţi şi problema democraţiei în cadrul statului şi partidului.

Rosa Luxemburg a criticat tirania bolşevică în acelaşi mod ca şi Kautsky, dar nu din aceleaşi motive. Kautsky apăra democraţia pe nişte baze generale, care nu erau specific marxiste şi care puteau fi recunoscute şi de liberali, în timp ce Rosa

Luxemburg era motivată de credinţa ei marxistă în valoarea unică a activităţii politice spontane[5] a maselor. Ea a respins[?] argumentele lui Kautsky şi ale menşevicilor privitoare la înapoierea economică a Rusiei şi a oportunităţii unei coaliţii cu burghezia liberală. Aceasta, a spus ea, ar fi însemnat o dezertare de la cauza revoluţionară. Bolşevicii au avut dreptate să pornească revoluţia atunci când au facut-o şi să conteze pe răspândirea ei în întreaga lume. În acest punct, Rosa Luxemburg era de acord cu Troţki şi Lenin: partidul ar trebui să preia puterea atunci când acest lucru este posibil din punct de vedere politic, indiferent de obiecţiile doctrinare legate de maturitatea economică, plecând întotdeauna de la presupunerea general acceptată ca o revoluţie socialistă în Rusia poate să reuşească numai dacă aprinde, în acelaşi timp, o revoluţie în întreaga Europă. Ea respingea şi principiul socialdemocrat care spunea că partidul trebuie să obţină mai întâi o majoritate şi abia pe urmă să se gândească să preia puterea. Aceasta era o „imbecilitate parlamentară”: calea potrivită era folosirea tacticilor revoluţionare pentru a obţine o majoritate, şi nu invers.

Acest lucru nu însemna totuşi că partidul, după ce a obţinut puterea în pofida majorităţii populaţiei, ar trebui să se menţină prin teroare şi să respingă toate formele normale de libertate politică şi de reprezentare. Punctul de cotitură al Revoluţiei Ruse a fost dizolvarea Adunării Constituante. Lenin şi Trotki au renunţat la alegerile generale, bazându-şi puterea pe soviete. Trotki declarase că Adunarea formată înainte de octombrie era reacţionară şi că sufragiul universal era inutil, pentru că nu reflecta adevăratele sentimente ale maselor. Dar Rosa Luxemburg i-a răspuns că masele şi-ar putea influenţa reprezentanţii după alegeri şi i-ar putea face să schimbe direcţia şi că, cu cât sistemul este mai democratic, cu atât este mai probabil ca această presiune să fie eficientă. Instituţiile democratice nu erau perfecte, dar abolirea lor era mult mai rea, întrucât paraliza viaţa politică a maselor. Restrângerea sufragiului la cei care munceau pentru

a şi asigura traiul era absurdă în starea generală de haos, cu industria în ruine şi cu o rată imensă a şomajului. Restricţiile impuse presei şi dreptului de asociere au făcut ca rolul maselor să devină o ficţiune.

> Libertatea care este doar pentru susţinătorii guvernului, doar pentru membrii unui singur partid, indiferent cât sunt de numeroşi, nu este libertate. Libertatea trebuie întotdeauna să fie pentru cei care gândesc diferit. *{Revoluţia Rusă)*

Socialismul era o mişcare istorică vie şi nu poate fi înlocuit de nişte decrete administrative. Dacă problemele publice de interes general nu sunt discutate în mod deschis, vor deveni apanajul unui cerc restrâns de oficiali şi corupţia va fi inevitabilă. Socialismul are nevoie de transformarea spirituală a maselor, iar terorismul nu este un mijloc de a realiza aşa ceva; trebuie să existe o democraţie nelimitată, o opinie publică liberă, alegeri libere şi o presă liberă, dreptul de a organiza întâlniri şi de a forma asociaţii, în caz contrar, singura parte activă a societăţii va fi birocraţia; un mic grup de conducători va da ordine, iar sarcina muncitorilor va fi să îi aplaude. Dictatura proletariatului va fi înlocuită de dictatura unei clici.

Pentru Lenin şi pentru Troţki, scria Roşa Luxemburg, democraţia era opusul dictaturii, la fel ca pentru Kautsky. Din cauza acestei opoziţii, Kautsky credea că proletariatul trebuie să renunţe la puterea pe care o obţinuse intr-un moment în care nu era pregătit să o deţină; din cauza ei, Lenin şi Troţki deciseseră că puterea trebuie folosită în mod coercitiv. Dar proletariatul trebuie să exercite dictatura unei clase, şi nu pe cea a unui partid sau a unei clici şi ar trebui să facă acest lucru într-un mod deschis, în condiţii democratice.

> Dacă am arătat miezul amar al inegalităţii şi sclaviei ascuns sub coaja egalităţii formale şi a libertăţii, nu am facut-o pentru a arunca coaja, am facut-o pentru a convinge clasa muncitoare să nu se mulţumească cu ea, ci să continue să lupte pentru cucerirea puterii politice şi pentru a o umple cu un nou conţinut social. Dictatura nu este un mod de a aboli democraţia, ci un mod de a o aplica corect. *{Ibidem)*

într-adevăr, bolşevicii au venit la putere în

condiţiile în care democraţia deplină era imposibilă. Dar ei preschimbau acum într-o virtute necesară încercarea lor de a-şi imprima propriile tactici asupra întregii mişcări muncitoreşti, transformând anomalia unei situaţii excepţionale într-o regulă universală. Ei meritau să fie aclamaţi pentru că acaparaseră puterea în Rusia, dar cauza socialistă era o chestiune a întregii lumi, şi nu doar a unei singure ţări.

Critica adusă de Roşa Luxemburg dictaturii bolşevice era coerentă cu critica ei anterioară la adresa leninismului. în 1906 scria că „însăşi ideea de socialism exclude domnia minorităţii". *(Blanquism şi social-democraţie*$_y$ Czerwony Sztandar, 27 iunie.) Ea spunea, în aceeaşi perioadă, că, atunci când ţarismul va fi răsturnat, după ce va cuceri puterea, proletariatul rus ar trebui să o cedeze unui guvern ales de o majoritate a populaţiei şi, dat fiind că proletariatul era minoritar în Rusia, acest guvern nu avea cum să fie unul predominant social-democrat. E greu de înţeles cum îşi putea imagina ea că bolşevicii vor putea rămâne la putere în 1918 permiţând, în acelaşi timp, organizarea de alegeri libere, din moment ce proletariatul era doar o minoritate despre care nu se putea presupune că va vota în întregime pentru ei. Martov şi Kautsky nu au trebuit să se confrunte cu această dificultate în critica lor la adresa dictaturii bolşevice pentru că au adoptat teza potrivit căreia autoritatea trebuie să derive din instituţii reprezentative obişnuite, astfel încât un guvern al proletariatului s-ar fi putut forma doar dacă acesta reprezenta majoritatea populaţiei. Pe de altă parte, Roşa Luxemburg părea să creadă că bolşevicii puteau să-şi menţină puterea prin mijloace democratice într-un sistem de reprezentare populară. Această idee stranie poate fi explicată numai prin credinţa ei mitică, de nezdruncinat, în caracterul revoluţionar înnăscut al maselor, care, lăsate în libertate, dezvoltau inevitabil forme socialiste ale vieţii publice. Lenin şi Troţki erau incomparabil mai prudenţi şi mai realişti.

5. Problema naţionala
>

Problema naţionalităţilor a fost o permanentă dificultate teoretică a marxismului, niciodată soluţionată, şi o dificultate practică a mişcărilor socialiste. Nu era uşor să reconciliezi principiul conform căruia diviziunile de clasă erau fundamentale pentru analiza şi predicţia socială şi pentru problemele de politică practică cu faptul istoric că oamenii sunt şi au fost întotdeauna despărţiţi pe criterii naţionale. Unităţile etnice erau distinse cu alte criterii decât cele de clasă, iar o naţiune era, istoric vorbind, o unitate aflată dincolo de clasă; cum putea, aşadar, să fie combinată o perspectivă de clasă cu recunoaşterea tradiţională a dreptului naţiunilor la independenţă? Frăţia popoarelor în faţa exploatatorilor lor fusese un slogan popular pe la mijlocul secolului al XIX-lea şi exprima, desigur, atitudinea naturală a revoluţionarilor democraţi ai Erei Emancipării, dar, la o cercetare mai atentă, se observă că el nu a reuşit să rezolve vechea problemă a frontierelor naţionale, a minorităţilor şi a exploatării coloniale. Atunci când unele ţări îşi exploatau fără milă coloniile, era greu de dovedit, fără a sfida toată experienţa, că interesele popoarelor supuse erau, „prin natura lucrurilor”, identice cu cele ale populaţiilor din metropole.

Marx şi Engels nu au lăsat nimic care să poată fi numit o „teorie a problemei naţionalităţii”. Atitudinea lor faţă de această chestiune este un amestec de amintiri hegeliene, sloganuri de la 1848 şi preferinţe personale, pe care le-au manifestat din când în când cu putere, mai ales în scrisori. Viziunea lor este marcată de o orientare profund europeană şi de un dispreţ faţă de micile popoare „anistorice”, condamnate la distrugere, ca naţiuni ce sprijină cea mai obscură reacţiune şi ca marionete ale marilor puteri. Marx era sistematic ostil Rusiei, considerând că dorinţa de a domina lumea era principalul pilon al politicii ei; el suspecta guvernul britanic că ar fi complotat tacit în favoarea expansionismului rus şi privea implicarea Marii Britanii în Războiul Crimeii

ca fiind cauzată de presiunile proletare. Nu era prea interesat de civilizaţiile antice, cu excepţia celei greceşti, tratându-le cu dispreţ ca pe nişte perioade infantile de slăbiciune spirituală şi barbarie; el descria astfel atât India, cât şi China. Odată, a scris într-o scrisoare că Orientul nu ne-a dat nimic altceva decât religia şi ciuma. Nu avea nlcio îndoială asupra faptului că socialismul era misiunea ţărilor dezvoltate, care dominau scena. Prin crearea unei pieţe mondiale, burghezia punea bazele revoluţiei, iar atunci când aceasta avea să se producă în ţările dezvoltate, avea să urmeze şi restul. Engels a întâmpinat cu bucurie momentul în care Statele Unite au cucerit un teritoriu al Mexicului, precum şi colonizarea franceză a Algeriei; beduinii erau, oricum, o rasă de bandiţi. Marx a subliniat rolul revoluţionar al Marii Britanii în India, care fusese trezită, prin colonizare, din somnul ei milenar. Intr-o scrisoare din 9 august 1882, el i-a reproşat lui Bernstein că adoptase o atitudine sentimentală faţă de naţionalismul egiptean. Engels, în ce-l priveşte, nu facea un secret din dispreţul său pentru popoarele balcanice: bulgarii erau o rasă de crescători de porci care ar face foarte bine să stea liniştită sub dominaţia turcă, aşteptând revoluţia europeană. Toate aceste naţiuni mici erau aliate ale ţarului şi erau duşmani ai Occidentului dezvoltat. Popoarele „istorice” – germanii, polonezii, ungurii – ar trebui să domnească asupra celorlalţi slavi (cu excepţia Rusiei): Poloniei ar trebui să i se restituie frontierele pe care le avea înainte de 1772, care includeau Lituania, Belarus şi o mare parte din Ucraina. Ungurii aveau dreptul să-i conducă pe slovaci şi croaţi, iar austriecii pe cehi şi moravi. Toate aceste mici popoare supuse nu au jucat niciun rol în istoria europeană şi nu vor fî niciodată independente. Franţa ar trebui să conducă Belgia, Alsacia şi Lorena; Germania să domine provincia Schleswig. În general, civilizaţia superioară ar trebui să domnească asupra celei inferioare, iar progresul asupra barbariei şi stagnării. Atât Marx, cât şi Engels erau interesaţi în special de chestiunea poloneză. Engels credea că polonezii au făcut mai

mult pentru revoluţie decât Germania, Italia şi Ungaria la un loc. Amândoi priveau împărţirea Poloniei ca pe piatra de temelie a reacţiunii europene: eliberarea Poloniei de sub domnia Rusiei ar fi primul pas către răsturnarea ţarismului şi distrugerea reacţiunii în întreaga lume.

Distincţia făcută de Engels între popoarele istorice şi cele neistorice este mai mult o reflectare a atitudinii de la 1848 decât o teorie istorică propriu-zisă şi acelaşi lucru se poate spune şi despre simpatia lui pentru Polonia şi despre credinţa lui că această ţară va juca un rol esenţial în revoluţie. Marx însă, spre sfârşitul vieţii lui, a început să se intereseze în mod serios de perspectiva unei revoluţii în Rusia; el credea şi că problema irlandeză poate grăbi revoluţia în Anglia. Cu toate acestea, problemele naţionale, în genere, nu au jucat niciun rol în teoria lui despre strategia revoluţionară.

Socialiştii Internaţionalei a Il-a, în special cei din imperiile multinaţionale ca Rusia şi Austro-Ungaria, nu se puteau întoarce la formulări generale şi la clasificări sumare ale naţiunilor „progresiste” şi „reacţionare”, mai ales pentru că faceau apel la sprijin din partea proletariatului naţiunilor supuse. Era, de aceea, firesc pentru ruşi, polonezi şi, mai ales, pentru austrieci să încerce să găsească o soluţie socialistă la problema naţională. Lenin, Otto Bauer, Karl Renner, Stalin şi Roşa Luxemburg au încercat fiecare să integreze chestiunea naţională în corpusul doctrinei marxiste.

Tema aceasta reapare, de aceea, mereu, în corespondenţa Rosei Luxemburg. SDKPiL s-a declarat, în primul şi în primul rând, spre deosebire de PPS, ca opunându-se politicii independenţei poloneze. Roşa Luxemburg nu era indiferentă faţă de oprimarea unei naţiuni de către alta, dar o privea ca pe o consecinţă şi o funcţie a domniei capitalului. După revoluţia socialistă, problema se va rezolva de la sine din moment ce socialismul, prin definiţie, înlătură toate formele de oprimare. Intre timp, lupta pentru independenţa naţională era inutilă, chiar dăunătoare cauzei revoluţionare, pentru că ar fî divizat mişcarea în segmente, ar fi distrus

solidaritatea internaţională a proletariatului şi i-ar fi deviat atenţia spre construcţia naţională, despre care se credea că era interesul întregii naţiuni, şi nu doar al claselor oprimate. în general, interesul pentru problema naţională privită ca o chestiune separată era rezultatul infiltrării burgheze şi tindea să submineze perspectiva de clasă, care era raţiunea de a fi a social- democraţiei. Atitudinea Iui Marx faţă de Polonia era de înţeles, ca o politică de moment în contextul vremii sale, dar era depăşită sau eronată şi contrară teoriei marxiste, care interzicea etichetarea, indiferentă faţă de diviziunile de clasă, a Poloniei ca o ţară progresistă şi a Rusiei ca una reacţionară. încercările lui Limanowski, continuate de PPS, de a reuni cauza socialismului cu cea a Poloniei independente erau cât se poate de reacţionare. PPS-ul încerca să implice mişcarea internaţională a muncitorilor în cauza unui stat polonez reconstituit, constrângându-l să adopte tradiţiile luptei pentru independenţă ale nobilimii poloneze. Nu mai târziu de 1896, Roşa Luxemburg a protestat faţă de introducerea unei rezoluţii poloneze la Congresul de la Londra al Internaţionalei a ILa, argumentând că nu era adevărat că puterea Rusiei depindea de subjugarea Poloniei şi că ţarismul s-ar fi prăbuşit dacă Polonia ar fi fost eliberată. Puterea ţarismului depindea de condiţiile interne din Rusia, iar dezvoltarea capitalismului va conduce, după un timp, la prăbuşirea lui.

Ideea restaurării Poloniei nu era doar reacţionară, întrucât tindea să distrugă solidaritatea de clasă a proletariatului din Imperiul Ţarist, ci era şi utopică, şi imposibilă. în toate scrierile ei, Roşa Luxemburg nu a încetat să sublinieze că sistemul capitalist polonez era o parte integrantă a capitalismului rusesc; două treimi dintre exporturile poloneze mergeau către Est; procesul ireversibil al integrării economice nu putea fî oprit de nişte visuri patriotice naive. Ni ci o clasă socială din Polonia nu era interesată de independenţă: nici burghezia, al cărei venit depindea de pieţele ruseşti, nici nobilimea, care lupta cu disperare să-şi păstreze ceva din modul propriu de viaţă, nici proletariatul, al cărui interes

major era lupta de clasă, nici majoritatea micii burghezii şi nici ţărănimea. în cel mai bun caz, anumite grupuri mici din *inteligheţia,* care nu aveau cum să progreseze social, sau din mica burghezie reacţionară ameninţată de ascensiunea capitalismului visau neputincioase la o Polonie independentă. În general, problemele naţionale nu aveau o semnificaţie în sine; mişcările naţionale erau întotdeauna în interesul unor anumite clase. Din moment ce nu exista nicio clasă care să reprezinte cauza naţională pe baza unor principii economice puternice şi indiscutabile, chestiunea era menită să eşueze; o Polonie
independentă era o imposibilitate. Ceea ce era adevărat cu privire la Polonia rusă era valabil şi pentru provinciile conduse de Prusia şi Austria. Capitaliştii polonezi încercau să transforme credinţele muncitorilor în idei legate de independenţă, astfel încât să le întunece minţile şi să îi convingă că duşmanul nu era
capitalismul, ci germanii şi Hakata (o organizaţie care încerca să reducă drepturile poloneze în provincia Poznari).

Gândind în acest fel, Roşa Luxemburg combătea din start principiul autodeterminării naţionale care figura în programul social-democraţilor ruşi; ea înclina să susţină, în schimb, ideea austro-marxistă de autonomie culturală ca pe o soluţie postrevoluţionară la problema naţională. Opiniile ei au fost prezentate în articolul *Chestiunea naţionalităţii şi autonomia* din Przegl^d Socjaldemokratyczny (nr. 6/august 1908) şi în pamfletul ei despre Revoluţia Rusă. În cel dintâi, afirmă că dreptul la autodeterminare este un slogan al naţionalismului burghez, sugerând că fiecare naţiune are un drept egal de a-şi hotărî propriul destin. De fapt, mişcările naţionale sunt progresiste sau reacţionare în funcţie de circumstanţele istorice. Acest lucru a fost
recunoscut de Marx şi Engels atunci când au subliniat caracterul reacţionar al aspiraţiilor naţionale ale slavilor sudici şi ale cehilor, al revoltei elveţiene împotriva habsburgilor din secolul al XlV-lea sau separatismul scoţienilor, bretonilor şi

bascilor, multe dintre aceste mişcări susţinând monarhii reacţionare împotriva republicanilor. Tendinţa naturală a istoriei era ca naţiunile mici să fie absorbite de cele mari; unitatea culturală şi lingvistică era menită să fie scopul ultim şi era reacţionar şi utopic să încerci să împiedici acest proces. „Poate cineva să vorbească serios despre «autodeterminare» în cazul muntenegrenilor, bulgarilor, românilor, sârbilor şi grecilor sau chiar în cazul elveţienilor?' în orice caz, o naţiune nu era un întreg social unit, ci o aglomerare de clase ostile care se opuneau una alteia în toate privinţele.

Roşa Luxemburg susţinea că recunoaşterea dreptului naţionalităţilor la autodeterminare era una dintre cele mai mari greşeli ale bolşevicilor. Acest aşa-zis drept nu era „mai mult decât o expresie fără sens a micii burghezii şi o înşelătorie”; bolşevicii au sperat că astfel îşi vor asigura sprijinul popoarelor neruse din imperiu, dar rezultatul a fost că polonezii, finlandezii, lituanienii, ucrainenii şi popoarele Caucazului şi-au folosit libertatea pentru a combate revoluţia, deşi înainte activaseră pentru cauza ei. În loc să apere integritatea statului rus, care era acum zidul de protecţie al revoluţiei, şi să „zdrobească separatismul cu o mână de fier”, bolşevicii au permis burgheziei popoarelor neruse să îşi decidă propria soartă şi chiar să retrezească sentimentul naţional al unor popoare ca ucrainenii, care nu fuseseră niciodată o naţiune.

înverşunarea cu care Roşa Luxemburg a combătut ideea independenţei naţionale, în special pe cea a polonezilor, a plasat-o într-o opoziţie puternică faţă de leninişti, dar trebuie subliniat că aceasta era mai degrabă o chestiune de strategie, şi nu o deosebire între concepţiile legate de valoarea intrinsecă a naţiunilor şi a culturii naţionale. Poziţia lui Lenin era, în acest punct, identică cu cea a Rosei Luxemburg. El a acordat dreptul la autodeterminare, dublându-l însă cu o îndatorire a socialiştilor de a lupta împotriva separatismului propriei lor naţiuni; în orice caz, autodeterminarea era mult mai puţin importantă decât interesul revoluţiei, adică acela de a-i menţine pe bolşevici la putere. Proletariatul

fiecărei naţiuni ar trebui să vorbească în numele ei în privinţa separării opuse integrării, iar portavocea proletariatului era partidul său, care exprima tendinţele cele mai progresiste ale fiecărui grup naţional. Faptul că Lenin a dezaprobat brutalitatea ocupării sovietice a Georgiei în 1921 nu a avut niciun efect practic, iar programul partidului a permis o justificare amplă a măsurilor violente prin care a fost recâştigată cea mai mare parte a patrimoniului rus. Cu toate acestea, disputa Rosei Luxemburg cu PPS-ul era una fundamentală. Dacă privim retrospectiv, poate să pară incredibil cum a putut fi atât de oarbă faţă de realităţile sociale, dar ea nu a fost singurul exemplu de acest fel; era un intelectual doctrinar din cap până-n picioare. Descrierile ei legate de fenomenele sociale sunt deducţii din schema marxistă, cu un minim de corecţie în lumina experienţei sale proprii. Din moment ce societatea capitalistă este, prin natura lucrurilor, divizată în clase ostile, iar interesul fiecărei clase este identic în întreaga lume, cel puţin în ce priveşte lupta de clasă, este o imposibilitate teoretică faptul ca o „întreagă” naţiune să aspire la independenţă, pentru că asemenea aspiraţii la nivel naţional nu au cum să se nască. Roşa Luxemburg nu a fost clintită de la această opinie de răbufnirea naţionalismului din 1914 şi de prăbuşirea Internaţionalei a Il-a care a urmat ca o consecinţă, ci ia acuzat pur şi simplu pe conducătorii social-democraţi că trădaseră idealurile internaţionale. La fel ca multi alti marxişti doctrinari, înceta să gândească în termenii analizei sociale atunci când experienţa nu-i confirma presupunerile teoretice; în schimb, căuta „vinovaţi” şi denunţa discrepanţa factorilor subiectivi. În viziunea ei, din moment ce naţiunile nu există ca nişte comunităţi integrate, nu poate să existe nicio mişcare naţională reală. Dacă, totuşi, asemenea mişcări par să existe, ele sunt un caz de „înşelăciune burgheză” sau de „trădare revizionistă”, iar schema marxistă rămâne intactă. Clasa muncitoare este în mod esenţial revoluţionară şi orice aparenţă contrară trebuie să fie cauzată de conducători corupţi care îi deformează pe muncitori cu idei reformiste;

incongruenţa dintre esenţa lucrurilor şi experienţa superficială poate fi ignorată sau atribuită relei-credinţe individuale sau poate fi explicată ca o „contradicţie dialectică”. Raţionând în acest fel, Roşa Luxemburg reuşea să-şi păstreze neschimbate ideile, chiar dacă predicţiile ei erau aproape întotdeauna infirmate de evenimente.

Lenin a criticat-o, la rândul lui, pe Roşa Luxemburg pentru faptul că, prin combaterea unilaterală a naţionalismului polonez, favoriza naţionalismul şi mai periculos al Marii Rusii. Au criticat- o, de asemenea, şi teoreticienii PPS, Felix Perl şi Kazimierz Kelles- Krauz. Cel din urmă scria în 1905 că „condiţiile economice” despre care se presupunea că sunt un obstacol în calea independenţei poloneze nu erau decât o chestiune de comerţ între regiuni şi că Roşa Luxemburg pleda, de fapt, pentru o adaptare a activităţii proletariatului la cerinţele de moment ale burgheziei. Statele naţionale erau în interesul natural al capitalismului, dar independenţa era necesară şi clasei muncitoare, pentru că era o condiţie necesară a democraţiei.

Comuniştii polonezi, pe de altă parte, acceptau din toată inima doctrina Rosei Luxemburg cu privire la independenţa naţională. Critica mai târzie a „luxemburghismului”, care a fost mai curând generală şi sumară, o acuza de „subestimarea” interesului burgheziei pe piaţa internaţională şi de „subestimarea” interesului celorlalte clase fată de cauza naţională. Dar această critică nu a mers niciodată atât de departe, încât să pună în discuţie principiul că lupta de clasă ar fi, „în ultimă instanţă”, singurul conflict istoric decisiv; chestiunile naţionale sunt fie probleme trecătoare, lipsite de importanţă, fie o deghizare a „realului”, adică a intereselor de clasă, fie reprezintă o sursă potenţială de energie revoluţionară care trebuie folosită din motive tactice, dar care nu poate fi luată în serios „dintr-o perspectivă istorică”. Pe scurt, marxismul în versiunea sa comunistă nu a reuşit niciodată să răspundă realităţilor naţionale.

***

Roşa Luxemburg este o ilustrare remarcabilă a unui tip de gândire des întâlnit în istoria marxismului şi care pare să fie în mod special atras de perspectiva marxistă. El se caracterizează printr-o supunere servilă faţă de autoritate, precum şi prin credinţa că, prin această supunere, pot fi salvate valorile gândirii ştiinţifice. Nicio doctrină nu a fost atât de potrivită ca marxismul pentru a satisface aceste două condiţii sau pentru a oferi o mistificare care să îmbine dogmatismul extrem cu un cult al gândirii „ştiinţifice”, în care discipolul putea găsi pacea spirituală şi mentală. Marxismul a jucat, aşadar, rolul unei religii a *inteligheņţiei,* fapt care nu i-a împiedicat pe unii dintre marxişti, printre care şi Roşa Luxemburg, să încerce să sporească credibilitatea credinţei întorcându-se la primele principii, întărindu-şi, în acest fel, propria certitudine a independenţei faţă de dogmă.

Laitmotivul Rosei Luxemburg a fost teoria acumulării, legată strâns de credinţa ei că sistemul capitalist trebuia să producă o polarizare sporită. (Toţi marxiştii ortodocşi împărtăşeau această credinţă, iar în viziunea lui Kautsky, marxismul s-ar fi prăbuşit fără ea.) Ea s-a străduit să dea marxismului o formă finală consistentă prin definirea circumstanţelor în care capitalismul devine o imposibilitate economică. Marxismul a fost pentru ea cheia universală de a accede la semnificaţia istoriei, permiţându-i minţii să respingă ca pe nişte detalii insignifiante orice factor exterior care i-ar putea perturba direcţia. În acest fel, materialismul istoric putea fi privit nu ca o sărăcire extremă a realităţii, ci ca un proces de abstractizare ştiinţifică ce conserva esenţa lucrurilor şi elimina ceea ce era pur accidental. Nimeni nu părea să observe totuşi că aceasta însemna să tratezi întreaga istorie ca pe o serie de incidente lipsite de importanţă, lăsând ştiinţei rolul de a contempla doar cadrul general al trecerii de la un sistem economic la un altul. Tot restul istoriei – războaiele, conflictele naţionale şi rasiale, formele legale şi constituţionale, religiile, viaţa intelectuală şi artistică – era expediat în categoria derizorie a „accidentelor” neinteresante

pentru teoreticianul care se ocupa numai cu etapele grandioase ale „marii” istorii. în acest fel, sărăcia unei scheme simpliste dobândea o falsă splendoare.

Destinul scrierilor Rosei Luxemburg ilustrează eşecul încercării de a conserva doctrina marxistă integrală, respingând în acelaşi timp singurul mod de a face acest lucru, adică un corp instituţional care să aibă autoritatea de a distinge irevocabil între adevăr şi eroare. Roşa Luxemburg a încercat să apere ortodoxia, dar, în loc să privească partidul ca pe sursa infailibilă a ortodoxiei, a preferat să creadă în misiunea revoluţionară a maselor ca o sursă spontană a adevărului. Lenin nu s-a făcut vinovat de această contradicţie, iar marxismul său a avut eficacitate practică din cauză că doctrina lui a devenit proprietatea exclusivă a unei organizaţii de revoluţionari profesionişti. În cazul Rosei Luxemburg, din credinţa ei absolută în predeterminarea istoriei şi în caracterul „esenţialmente” revoluţionar al maselor au rezultat lucruri stranii. în pamfletul ei asupra Revoluţiei Ruse, ea îl îndemna pe Lenin să introducă o democraţie fără restricţii şi, în acelaşi timp, să zdrobească cu o mână de fier toate mişcările naţionale fără a bănui nicio clipă că între aceste două exigenţe ar putea să existe vreo contradicţie.

Pornind de la teoria ei despre acumulare, Roşa Luxemburg a prevăzut dificultăţi tot mai mari ale pieţei, presiunea capitalului asupra salariilor, radicalizarea maselor muncitoare şi polarizarea de clasă a societăţii. De aceea, nu a acordat nicio importanţă practică mişcărilor naţionale şi ţărăneşti, al căror efect trebuia, în concepţia ei, să se diminueze pe măsură ce se extindea capitalismul; tot de aceea a neglijat şi rolul teritoriilor coloniale ca teatre ale revoluţiei. Pe scurt, ea credea într-o revoluţie proletară în sensul marxist clasic, în timp ce Lenin a realizat că nicio revoluţie proletară „pură” nu se va putea produce vreodată şi că, pe măsură ce capitalismul se apropia de „idealul” societăţii cu două clase, revoluţia socialistă devenea tot mai puţin probabilă. Astfel, Roşa Luxemburg i se opunea lui Lenin în privinţa a trei chestiuni, fiecare dintre ele

dovedindu-se o condiţie esenţială a succesului bolşevic din 1917: politica bolşevicilor faţă de ţărani şi cea faţă de naţionalităţi, precum şi concepţia lor militară asupra partidului.

Intr-un articol scris în 1922 şi publicat postum, în 1924, Lenin a schiţat un portret al Rosei Luxemburg, care a fost acceptat ca definitiv de către mişcarea comunistă; ea fusese un „vultur al Revoluţiei", dar greşise în opiniile ei privitoare la acumulare, la problema naţională, la mensevici şi bolşevici şi la Revoluţia din Octombrie. (Ideile ei despre „spontaneitatea maselor" şi despre rolul partidului nu figurează în această listă de greşeli.) După eşecul lor de a declanşa o revoltă în 1920 şi apoi în 1923, comuniştii germani şi-au pus greşelile pe seama ideologiei „luxemburghismului"; cei care au adus această acuză erau, în primul rând, Ruth Fischer şi Maslow, iar cel dintâi a comparat-o pe Roşa Luxemburg cu un microb de sifilis. întreaga tradiţie a Ligii Spartacus a fost ştearsă cu buretele ca un şir de erori teoretice şi tactice. în 1926, atunci când conflictele dintre facţiuni şi conflictele personale din cadrul conducerii partidului sovietic iau adus la putere în Partidul Comunist German pe aşa-numiţii „dreptişti", Roşa Luxemburg a fost reabilitată pentru o scurtă perioadă, în timp ce Ruth Fischer şi Maslow şi-au pierdut influenţa; dar, imediat după aceea, vechile stereotipuri au fost reanimate şi cultivate chiar mai intens. într-un articol din 1931, Stalin a pus punct discuţiei, afirmând că Roşa Luxemburg era responsabilă pentru teoria „revoluţiei permanente", adoptată mai târziu de Troţki în opoziţie cu doctrina „socialismului într-o
singura ţara .

În consecinţă, tot ce era specific viziunii politice şi teoretice a Rosei Luxemburg a devenit literă moartă şi ea a sfârşit prin a nu mai fi amintită decât în omagiile verbale ale comuniştilor germani şi polonezi care îi comemorau martiriul pentru revoluţie. Critica ei la adresa despotismului revoluţionar nu a fost remarcată decât după cel de Al Doilea Război Mondial, atunci când o astfel de critică devenise monedă comună, şi a fost tratată mai curând ca o

curiozitate istorică decât ca o motivaţie pentru schimbare. în anii ’60, totuşi, un anumit interes fată de ideile ei a fost manifestat de aşa-numita „Noua Stângă”, aflată în căutarea unui model alternativ de ortodoxie marxistă, care, în timp ce respingea teoria leninistă a partidului, să poată combate revizionismul şi să se poată baza în continuare pe potenţialul revoluţionar inepuizabil al proletariatului.

IV

BERNSTEIN SI REVIZIONISMUL

1. *Conceptul de „ revizionism „*

Termenul „revizionism” nu a fost niciodată definit cu precizie, ci a fost, de obicei, folosit într-un sens mai larg sau mai strict, în funcţie de circumstanţe. în comunismul actual, el nu este decât o etichetă arbitrară aplicată oricărui grup sau individ care, într-un fel sau altul, critică politica, programul sau doctrina unui anumit partid, dar, la începutul secolului al XX-lea, „revizionismul” exista ca un fenomen aparte, chiar dacă avea graniţe fluide, în socialismul central şi est-european. Termenul se referea la acei teoreticieni şi figuri politice care, deşi porneau de la premise marxiste, ajungeau să pună în discuţie anumite elemente ale doctrinei, în special predicţiile lui Marx referitoare la dezvoltarea capitalismului şi la caracterul inevitabil al revoluţiei socialiste. „Revizionişţii” nu erau nişte figuri care abandonaseră complet marxismul sau care nu fuseseră niciodată marxişti. Ei încercau doar să modifice doctrina tradiţională sau considerau că unele dintre trăsăturile ei esenţiale nu mai puteau fi aplicate stării actuale a societăţii. Jaures, de exemplu, a fost deseori numit „revisionist” pentru că nu a căutat niciodată să fie un marxist ortodox după standardele germane. Mai târziu, acest termen a fost aplicat şi celor care încercau să completeze marxismul cu idei kantiene. În general, totuşi, revizionismul este prezent în mod caracteristic în rândurile partidelor care insistau asupra fidelităţii lor faţă de teoria marxistă, mai ales la cele din Rusia, Germania şi Austria.

În sens strict, revizionismul era privit ca o poziţie teoretică, dar articularea lui de către Bernstein la sfârşitul secolului al XlX-lea a fost precedată de nişte tendinţe politice care duceau în aceeaşi direcţie. Primul semn al unei crize revizioniste în cadrul partidului german a apărut în legătură cu chestiunea agrară de după 1890. La Congresul de la Frankfurt din 1894, liderul social-democrat bavarez Georg von Vollmar (1850-1922) a îndemnat partidul sa apere şi interesele ţăranilor pe lângă cele ale muncitorilor. Aceasta părea să fie o chestiune pur tactică, dar ea implica un punct de vedere esenţial pentru teorie. Ortodocşii, urmându-i pe Marx şi pe Engels, susţineau că în capitalism agricultura trebuie să se dezvolte după aceleaşi principii ca industria, în sensul că din ce în ce mai puţini proprietari să deţină din ce în ce mai mult pământ, iar micii fermieri proprietari să fie spulberaţi. Din acest motiv, Kautsky şi cei care gândeau ca el erau împotriva luptei pentru cauza micilor fermieri oricum condamnaţi la dispariţie în calitate de clasă autonomă şi, deci, „reacţionari” în ochii istoriei. Acest lucru însemna totuşi că socialiştii nu puteau spera niciodată că vor obţine sprijinul ţărănimii, ceea ce le slăbea considerabil şansele electorale, în primul rând pentru că cea mai mare parte a ţăranilor prusaci se aliau cu junkerii reacţionari împotriva burgheziei. Dar chestiunea nu era doar una tactică; era, în continuare, îndoielnic că mult aşteptata concentrare a agriculturii avea să se producă într-adevăr. Eduard David (1863-1930), un socialist expert în probleme agricole, a susţinut că aceasta nu avea să se producă şi că ferma familială era forma ideală a producţiei agricole. Kautsky nu a subscris la aceste două teze, dar a admis după mai mulţi ani că David avea dreptate să susţină că nu exista niciun proces „necesar” al concentrării proprietăţii funciare.

Totuşi, avea să se dovedească în curând că nu numai corectitudinea predicţiilor lui Marx în privinţa agriculturii se putea pune la îndoială, ci şi a celor emise de el în privinţa industriei. Doctrina tradiţională afirma că sistemul capitalist presupune o

accentuare a polarizării de clasă şi a concentrării capitalului, falimentul întreprinderilor mici şi proletarizarea maselor şi că acest proces era ireversibil; toate reformele din sânul capitalismului erau superficiale şi efemere şi principala sarcină a socialiştilor era să-şi organizeze forţele proprii în vederea conflictului revoluţionar care avea să vină. Dar creşterea

partidelor socialiste de masă, succesele parlamentare şi reformele sociale au stimulat o mare parte din conducere să îşi vadă misiunea în termenii unor avantaje imediate pentru clasa muncitoare şi să piardă din vedere perspectiva unei bătălii decisive finale. Atitudinea „reformistă” era foarte răspândită în socialismul practic, înainte ca Bernstein să îi ofere o bază teoretică. S-au făcut remarcate realizările socialismului britanic, care nu avea o doctrină revoluţionară, dar care înregistrase nişte succese evidente de-a lungul anilor. în consecinţă, doctrina revizionistă, atunci când a apărut, a găsit un teren fertil printre liderii de partid şi de sindicat. Revizionismul lor practic avea motive diferite şi asuma orientări diferite. Parlamentarii erau interesaţi de formarea alianţelor cu forţe nonsocialiste în scopuri electorale şi reformiste şi toate acele alianţe erau suspecte din punct de vedere ortodox. Partidele locale şi reprezentanţii sindicatelor erau mai puţin interesaţi de tacticile electorale, dar erau, în general, indiferenţi şi faţă de „scopul ultim” al socialismului şi de întreaga teorie conţinută în programele partidelor. Printre lideri, acest mod de gândire era reprezentat de Ignaz Auer (1846-1907). Alţii, precum Schippel şi Heine, puneau în discuţie programul antimilitarist şi anticolonialist al partidului pe motive naţionaliste, pornind de la credinţa că o armată puternică şi dobândirea de colonii şi pieţe erau în interesul proletariatului german. în general, baza practică pentru acest revizionism destul de imprecis formulat era teza că socialiştii ar trebui să construiască noua societate „pas cu pas”, concentrându-se asupra îmbunătăţirilor de zi cu zi, şi nu numai aşteptând o revoluţie.

Teoriile lui Bernstein nu ar fi putut niciodată avea un asemenea efect devastator dacă nu s-ar fi produs o cristalizare a ideilor care pluteau deja în aer.

2. *Date biografice*

Eduard Bernstein (1850—1932) s-a născut la Berlin, ca fiu al unui maşinist; ambii săi părinţi erau evrei nepracticanţi. După ce a părăsit gimnaziul la o vârstă fragedă, a lucrat într-o bancă între 1869 şi 1878. S-a alăturat partidului lui Eisenach în 1872 şi a luat parte la Congresul de la Gotha din 1875. O vreme, a aderat la filosofia lui Dühring, dar a fost revoltat de intoleranţa dogmatică şi de antisemitismul acestuia. *Anti-Dühring-\A* lui Engels (1878) l-a convertit la marxism, iar el a devenit un exponent fervent al ortodoxiei, aşa cum era ea înţeleasă atunci. După promulgarea legilor antisocialiste, a plecat la Lugano şi apoi la Zürich ca secretar al lui Karl Höchberg, un neamţ bogat care simpatiza cu social-democraţii şi care îi ajuta financiar, chiar dacă nu era el însuşi un marxist. La Zürich, Bernstein a scris pentru Sozialdemokrat şi a devenit editorul acestei publicaţii între 1880 şi 1890. Tot aici, i-a cunoscut pe Kautsky, care venise de la Viena cu ajutorul lui Höchberg, şi pe emigranţii socialişti ruşi. Sozialdemokrat era un jurnal revoluţionar ortodox care a jucat un rol important în menţinerea continuităţii partidului în condiţii de ilegalitate sau semiilegalitate. în 1880, Bernstein l-a însoţit pe

Bebel la Londra, unde i-a întâlnit pe Marx şi pe Engels. L-a vizitat din nou pe Engels în 1884 şi cei doi au întreţinut o vie corespondenţă, pe care Bernstein nu a publicat-o până în 1925. în 1887, a publicat la Zürich o lucrare despre cartişti *{Die Chartisten-Bewegung in England)-* La mijlocul lui 1888, a fost deportat din Elveţia, iar de acolo a ajuns la Londra; a fost unul dintre cei mai apropiaţi prieteni ai lui Engels în anii următori şi un executor al testamentului acestuia.

Bernstein a rămas în Anglia până la începutul anului 1901. Şederea lui aici i-a modificat

fundamental viziunea asupra marxismului şi asupra filosofici socialismului; a fost influenţat în mare măsură de fabieni, cu care a păstrat legături strânse. Cunoaşterea din proprie experienţă a condiţiilor din Anglia l-a convins că ideea unei căderi definitive a capitalismului era o iluzie doctrinară şi că socialiştii ar trebui să îşi pună speranţele în reformele sociale treptate şi în avansul spre socialism în urma presiunilor democratice. Aceste concluzii aveau să ia în curând forma unui întreg sistem care modifica multe dintre premisele filosofice şi politice ale marxismului. Critica lui Bernstein avea multe în comun cu *IDtheder Sozialismus-A* lui Brentano, Schulze- Gävernitz şi Sombart, care încercau să combine socialismul cu liberalismul şi priveau legislaţia socială ca pe un mijloc de reformă, preferând această cale unui singur salt „calitativ" de la capitalism la socialism. Bernstein şi-a expus viziunea într-o serie de articole intitulate „Problemele socialismului", care au apărut în Die Neue Zeit începând cu 1896 şi, mai târziu, în cartea *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie {Premisele socialismului şi sarcinile social- democraţiei,* 1899), care a devenit textul revizionist de referinţă şi obiectul a nenumărate polemici. Bernstein a răspuns primelor atacuri într-o scrisoare adresată congresului partidului de la Stuttgart, la care nu a putut participa pentru că aştepta să fie judecat într-un proces din Germania. Ideile lui au fost denunţate la congres de către Kautsky, Clara Zetkin şi Rosa Luxemburg şi, imediat după aceea, întreaga social-democraţie europeană s-a implicat într-o dezbatere care a condus în final la cristalizarea a două tendinţe opuse. în ciuda seriei de rezoluţii antirevizioniste şi de condamnări, şi deşi Bernstein era contrazis de cei mai mulţi teoreticieni ai partidului, influenţa lui creştea evident în rândurile partidului şi ale sindicatelor.

Bernstein s-a întors în Germania în 1901 şi a fost ales în Reichstag în 1902, ca membru care reprezenta oraşul Breslau. A încetat să scrie la Die Neue Zeit, dar a colaborat frecvent la

Sozialistische Monatschefte, revista pe care o edita Julius Bloch din 1897 şi care a devenit principalul organ teoretic al reformismului. Nu a fost expulzat din partid (doar un mic grup de radicali a încercat, fără succes, să obţină expulzarea revizioniştilor) şi, în timp, discipolii lui au obţinut poziţii tot mai influente în administraţia partidului.

De aici încolo, Bernstein şi-a împărţit activitatea între munca parlamentară (a fost deputat în Reichstag între 1902 şi 1918 şi, din nou, între 1920 şi 1928), scrierea şi publicarea de articole şi cărţi. La Londra, publicase scrierile lui Lassalle, iar la Berlin avea să apară o ediţie completă în douăsprezece volume. A susţinut programul unei greve politice de masă *(Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland,* 1905), a scris o istorie, în trei volume, a mişcării muncitoreşti din Berlin *(Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung,* 1907-1910), a colaborat cu Bebel la publicarea, în patru volume, a corespondenţei dintre Marx şi Engels şi a fondat şi editat revista Dokumente des Sozialismus (1902-1905). A criticat marxismul tot mai făţiş şi, înainte de 1914, a fost timp de câţiva ani mai apropiat de reformiştii liberali decât de marxişti. între 1914 şi 1918, a aparţinut minorităţii partidului care se opunea războiului şi s-a alăturat USPD-ului împreună cu Kautsky şi Haase. S-a reîntors în SPD după război şi a luat parte la redactarea primului program al acestui partid. El a fost, de fapt, întemeietorul ideologiei social-democrate, aşa cum era înţeles acest termen în perioada interbelică, prin opoziţie cu comunismul. A murit la Berlin.

3. *Legile istoriei şi dialectica*

în opinia lui Bernstein, neşansa teoriei marxiste era aceea că deriva din hegelianism. Marx, credea el, nu s-a dezbărat niciodată de tendinţa hegeliană de a face deducţii despre condiţiile sociale pornind de la o schemă abstractă, *a priori* şi dialectică, fără a ţine cont suficient de faptele reale. Această influenţă hegeliană l-a făcut să creadă într-un determinism

istoric şi în existenta unui
singur factor care guvernează cursul istoriei, faţă de care fiinţele umane sunt doar nişte simple instrumente. Dar Engels atenuase considerabil formulele originale ale materialismului istoric prin doctrina sa despre „cauzele ultime”, care implica şi existenţa unor cauze intermediare care modelează istoria; cu cât acestea sunt mai numeroase şi mai variate, cu atât scade supremaţia „cauzelor ultime”. Acest lucru era confirmat de experienţă: mulţimea forţelor care influenţau societatea limita sfera necesităţii şi
permitea fiinţelor umane sa exercite o influenţă din ce în ce mai mare asupra proceselor sociale. Dacă se admitea acest lucru, marxismul nu mai putea fi privit ca o doctrină pur materialistă, cu atât mai puţin ca una care demonstra că istoria era guvernată în mod absolut de „factorul economic”, deşi Marx merita o stimă imensă pentru faptul de a fi arătat importanţa schimbărilor tehnologice şi a modificării metodelor de producţie pentru înţelegerea istoriei.

Hegel era, de asemenea, responsabil pentru ingredientul blanchist al marxismului, pentru credinţa în revoluţia totală şi în rolul creativ al violenţei politice. *Manifestul Comunist* nu facea nicio referire la Babeuf printre autorii socialişti ale căror idei erau criticate. Raportul Comitetului Central către Liga Comunistă, din martie 1850, era scris în spiritul blanquist; el părea să presupună că voinţa de revoluţie şi organizarea terorismului erau suficiente pentru a da o forţă conducătoare unei revolte socialiste, în general, Marx a încercat să ajungă la un compromis între două tradiţii socialiste. Cea dintâi era constructivă şi evoluţionistă, fiind dezvoltată de literatura utopică şi, în secolul al XlX-lea, de grupurile socialiste şi asociaţiile muncitoreşti; această tendinţă viza emanciparea societăţii prin intermediul unui nou sistem economic. Cel de-al doilea principiu era distructiv, conspirativ şi terorist, iar scopul său era să transforme societatea prin exproprierea pe cale politică a claselor conducătoare. Marxismul era mai degrabă un compromis decât o sinteză a celor două principii, iar

gândirea lui Marx oscila între ele, prezentând caracteristici diferite în momente diferite.

Trebuie să observăm că ideea lui Bernstein că Hegel trebuia învinuit pentru ingredientele blanquiste ale marxismului era opusul concepţiei lui Plehanov. Cel din urmă susţinea că tradiţia hegeliană, cu tendinţa ei antiutopică şi accentul asupra „logicii" naturale a istoriei, era cea mai eficientă armă împotriva iniţiativelor politice aventuroase, împotriva tacticilor conspirative blanquiste şi împotriva aşteptării unui salt fulgerător spre socialism înainte ca relaţiile de producţie din capitalism să se fi maturizat până la punctul în care să fie posibilă o schimbare organică.

O altă carenţă a filosofici lui Marx era, în opinia lui Bernstein, teoria despre valoare care sugera că valoarea definită prin timpul de lucru era un fenomen real, care influenţa condiţiile schimbului, şi nu doar o metodă convenabilă de a descrie fenomenele. Valoarea, în sensul lui Marx, era incomensurabilă şi era, în cel mai bun caz, un instrument conceptual abstract, şi nu o realitate economică. Engels a susţinut că în Evul Mediu bunurile erau încă schimbate în acord cu valoarea lor, dar Parvus a demonstrat că existau chiar şi atunci mai multi factori care

limitau efectul valorii asupra preţului.[1] Legea valorii funcţiona în mod real doar în societăţile primitive.[5] Corectitudinea sau caracterul eronat al acestei teorii a lui Marx nu era esenţial pentru analiza plusvalorii, dar şi aici doctrina lui era înşelătoare: identificând rata plusvalorii cu rata exploatării, Marx a lăsat impresia că cea dintâi era un indiciu al nedreptăţii sociale. Aceasta era o eroare, pentru că standardul de viaţă al muncitorilor nu era aliniat la rata plusvalorii; aceştia se pot găsi într-o stare de sărăcie extremă atunci când rata este mică sau într-o stare destul de bună chiar dacă rata este foarte mare; mai mult, socialismul nu putea fi justificat prin faptul că salariile nu egalau valoarea întreagă a produsului din moment ce, oricum, acest lucru era imposibil.

în articolele sale mai târzii, Bernstein a criticat şi mai puternic teoria valorii expusă în *Capitalul.*

Observaţia că definiţia marxistă a valorii era un procedeu expozitiv, şi nu un fenomen social real, fusese făcută anterior de Schmidt şi Sombart, iar Bernstein a preluat argumentul lor în lucrarea sa principală *(Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie}*. Mai târziu, el a mers şi mai departe şi a declarat că valoarea, în sensul lui Marx, nu există; preţul era singura realitate economică, iar bunurile aveau valoare numai pentru că aveau un preţ. Marx a subestimat valoarea de folosire a mărfurilor, iar conceptul lui de valoare era inutil pentru că nu era unul cantitativ, dovadă şi faptul că intensitatea muncii nu poate fi măsurată, chiar dacă timpul de lucru este măsurabil.

Critica lui Bernstein la adresa bazei filosofice a marxismului şi a „derivării acestuia din hegelianism este extrem de sumară. În fapt, el nu părea să ştie despre opera lui Hegel mai mult decât putuse culege din simplificările absurde ale lui Engels. Dar nu era singurul în această situaţie, marxiştii nu ştiau mai nimic despre Hegel, iar contribuţia acestuia la formarea concepţiei despre lume a lui Marx a fost fie redusă la câteva platitudini, fie ignorată cu desăvârşire. (Labriola şi Plehanov au fost printre puţinii care au menţionat dependenţa lui Marx de Hegel, dar concepţia lui Plehanov despre Hegel era, de asemenea, simplificată până în punctul în care nu mai putea fî recunoscută.) Tendinţa generală a criticii lui Bernstein la adresa lui Marx este totuşi clară. E vorba

de un atac la adresa tuturor sistemelor speculative care îşi propun să explice istoria printr-un singur principiu abstract şi la adresa mentalităţii „filosofice” care, în loc să studieze tendinţele economice empirice, subordonează totul aşteptării unei singure schimbări calitative imense care va transforma şi va salva lumea.

Bernstein nu s-a străduit să demonstreze că era fidel viziunii marxiste, el a criticat în mod deschis ceea ce considera a fi elementul „negativ” al marxismului, şi anume credinţa într-o schemă istorică speculativă şi în apariţia socialismului, care ar fi urmat să fie o ruptură completă cu istoria

precedentă a omenirii.

4. *Revoluţia şi „scopul ultim ᵃ*

Critica imperfecţiunilor hegeliene din gândirea lui Marx nu ar fi fost în sine o ameninţare serioasă la adresa ideologiei partidului, însă forţa atacului lui Bernstein se află în altă parte. Bernstein susţinea că predicţiile marxiste privitoare la concentrarea capitalului erau greşite, la fel cum erau şi teoria polarizării de clasă, şi cea a unei schimbări revoluţionare unice care ar distruge ordinea existentă; el afirma că sarcina social-democraţiei era să socializeze în mod gradat instituţiile politice şi proprietatea şi că partidul a acceptat deja acest lucru în practică chiar dacă nu avea curajul să se debaraseze de teoria revoluţionară care se bucurase atât timp de prestigiu. Aceasta era adevărata substanţă a doctrinei revizioniste, în mod evident în contradicţie cu litera şi spiritul marxismului, precum şi cu partea teoretică a programului partidului.

Afirmaţiile lui Marx privitoare la scăderea ratei profitului, la supraproducţie, la crize, la concentrare şi la distrugerea periodică a capitalului erau, fără îndoială, bazate pe fapte, dar Bernstein observa că Marx ignorase sau subestimase tendinţele contrare acestora, de asemenea prezente în capitalism. Concentrarea întreprinderilor nu era acelaşi lucru cu concentrarea avuţiei: cea dintâi se producea în mod real, dar nu şi cea din urmă. Datorită sistemului de acţiuni, creşterea marilor companii industriale nu însemna şi o creştere corespunzătoare a marilor averi. Dimpotrivă, numărul proprietarilor creştea atât în termeni absoluţi, cât şi relativi. În consecinţă, dacă perspectivele socialismului ar depinde de concentrarea avuţiei, social- democraţia ar lupta împotriva unui proces economic obiectiv. În realitate, totuşi, şansele socialismului nu depindeau de validitatea teoriei concentrării. Asa cum a subliniat Bernstein în fata Congresului de la Stuttgart, când spunea că numărul proprietarilor sporea, el nu avea intenţia să justifice sistemul existent. Pentru socialism, nu concentrarea avuţiei, ci productivitatea muncii avea o importanţă decisivă. Dacă sporirea

numărului proprietarilor acţiona ca o frână în calea forţelor de producţie, ea nu conducea la socialism, dar creşterea trebuia recunoscută ca un fapt, indiferent de semnificaţia ei socială.

În mod similar, predicţiile referitoare la polarizarea de clasă erau, la rândul lor, eronate. Stratificarea socială era, dimpotrivă, tot mai complexă pe măsură ce tehnologia şi organizarea societăţii produceau o clasă de mijloc mai numeroasă. Era, de aceea, inutil şi utopic să aştepţi să apară socialismul ca un efect al eliminării clasei de mijloc de către capital. Pe măsură ce clasa tehnicienilor şi funcţionarilor creştea rapid, proporţia proletariatului în populaţia totală tindea să scadă. Şi nici proprietatea rurală nu tindea să se concentreze în mâini tot mai puţine.

Perspectivele socialismului nu depindeau de o criză majoră care să aibă ca efect prăbuşirea capitalismului. Probabilitatea acestor crize scădea pe măsură ce capitalismul devenea mai capabil să se adapteze la dificultăţile pieţei. Opinia multor socialişti, că asemenea crize erau cauzate de consumul redus al maselor, era incorectă şi contrară teoriilor lui Marx şi Engels. Sismondi avansase această opinie, iar Rodbertus l-a urmat, dar Marx însuşi demonstrase că, de obicei, crizele apar atunci când salariile cresc. Cu toate acestea, volumul III al *Capitalului* descria crizele ca pe un rezultat al conflictului dintre puterea de cumpărare a maselor şi nevoia capitalismului de a îmbunătăţi şi a creste forţele de producţie. Dar dezvoltarea comerţului mondial sporise considerabil puterea capitalului de a reacţiona la crizele locale prin mobilizarea rapidă a creditului. Pieţele externe creşteau mai degrabă intensiv decât extensiv şi nu exista niciun motiv pentru a prevedea un sfârşit definitiv al acestei creşteri. Roşa Luxemburg susţinea că teoria lui Marx se referea la crize viitoare, specifice declinului economic, în timp ce crizele de până acum fuseseră nişte crize specifice creşterii economice; dar, dacă lucrurile ar fi stat aşa, ar rezulta că teoria marxistă a crizelor avea un alt înţeles decât cel pe care Marx însuşi i l-a atribuit şi că era o simplă deducţie

speculativă nedovedită prin dovezi empirice. Aşa cum stăteau lucrurile, sistemul elaborat al creditelor, cartelurilor şi taxelor protecţioniste care contribuia la menţinerea exploatării era, de asemenea, o bună protecţie împotriva crizelor şi anula speranţa într-un cataclism economic.

În viziunea lui Marx, socialismul depindea de două mari capitalist şi puterea politică a proletariatului. Cea dintâi dintre aceste două condiţii era, cum susţinea Bernstein, departe de a fi îndeplinită. Cât despre cea de-a doua, trebuia lămurit dacă partidul se aştepta să câştige puterea prin instituţiile electorale democratice sau prin forţa revoluţionară. Tendinţele fundamentale ale dezvoltării sociale nu erau favorabile speranţelor revoluţionare. Contrar predicţiilor, funcţiile sociale deveneau tot mai diferenţiate în întreaga societate, precum şi în rândurile clasei muncitoare. Teoria care spunea că situaţia muncitorilor în capitalism era disperată şi nu putea cunoaşte nicio ameliorare fusese respinsă. Marx nu fusese foarte coerent în acest punct: el recunoştea existenţa tendinţelor care ar putea limita exploatarea şi îmbunătăţi situaţia salari aţi lor, dar prefera, de obicei, să le ignore, pentru că se aflau în contradicţie cu teoriile sale *a priori.* În prezent, nu mai exista în mod cert niciun motiv de a aştepta ca antagonismele de clasă să devină mai acute din cauza creşterii exploatării şi a sărăciei. Dar, din nou, perspectivele socialismului nu depindeau de această aşteptare, ele depindeau de creşterea productivităţii sociale a muncii, ca un rezultat al progresului general, şi de maturitatea morală şi intelectuală a clasei muncitoare. Socialismul era un proces gradat de creştere a socializării cu ajutorul instituţiilor democratice şi cu puterea proletariatului organizat. Democraţia nu era doar o simplă armă în lupta politică, ci era un scop în sine, forma în care socialismul avea să devină realitate. Ea nu reprezenta o soluţie automată la toate problemele sociale, ci un instrument necesar şi puternic al progresului. Dat fiind că mişcarea social-democrată obţinuse o poziţie în sistemul parlamentar, frazele legate de „dictatura proletariatului” nu mai aveau

niciun sens. Nici nu mai putea fi vorba de un proletariat care să construiască socialismul prin folosirea forţei împotriva restului societăţii; dimpotrivă, era necesar ca socialiştii să încerce să atragă mica burghezie şi ţărănimea spre susţinerea programului lor. Direcţia potrivită de acţiune era folosirea în propriul avantaj a influenţei tot mai mari a social-democraţiei asupra instituţiilor statului pentru a reforma organizarea economiei, pentru a înlătura obstacolele din calea producţiei cooperative, pentru a asigura dreptul organizaţiilor comerciale de a controla producţia şi pentru a stabili măsuri de securitate împotriva monopolului şi a şomajului. Dacă aceste obiective ar fi fost atinse, nu ar mai fi contat că producţia era doar parţial socializată. întreprinderile private s-ar socializa singure încetul cu încetul, în timp ce o trecere bruscă a întregii economii la proprietatea publică ar presupune o distrugere şi o teroare generalizate. Acest lucru nu însemna, sublinia Bernstein, că revoluţia era „interzisă”: revoluţiile erau procese spontane şi elementare şi nimeni nu le putea opri. Dar o politică reformistă nu însemna o piedică în calea unor astfel de procese. Era important să se recunoască faptul că partidul se angajase efectiv pentru transformarea socialistă a societăţii prin intermediul reformelor democratice şi economice şi că are curajul să se prezinte pe sine în culorile sale reale. Bebel, de exemplu, nega acuzaţia că partidul intenţiona să folosească violenţa politică; Kautsky schiţase un program agrar reformist, iar în Reichstag, partidul ceruse înfiinţarea curţilor de judecată. În orice caz, ameninţările cu forţa şi cu grevele nu erau cele mai eficiente moduri de acţiune: muncitorii britanici nu obţinuseră dreptul la vot în zilele revoluţionare ale chartismului, ci prin alianţa lor cu aripa radicală a burgheziei.

Bernstein şi-a rezumat atitudinea într-o formulă care a devenit celebră, ca ţintă a atacurilor ortodoxe:

> Ceea ce este, în general, numit scopul ultim al socialismului nu înseamnă nimic pentru mine; mişcarea este totul.

în scrisoarea sa către Congresul de la Stuttgart, el

a explicat această afirmaţie în felul următor: partidul, cel puţin în momentul prezent, nu ar trebui să se bazeze pe un mare cataclism, ci pe extinderea drepturilor politice ale muncitorilor şi a participării lor în cadrul structurilor economice şi administrative; cucerirea puterii şi socializarea proprietăţii nu sunt scopuri, ci mijloace. în lucrarea lui principală, el îşi explică totuşi poziţia într-un mod destul de diferit. Marx, spune el, scria că proletariatul nu are o Utopie gata făcută, care să poată fi introdusă printr-un decret; el nu are idealuri construite arbitrar; el ştie că emanciparea sa necesită lupte îndelungate şi multe procese istorice, care să schimbe atât circumstanţele, cât şi oamenii; trebuie să punem în mişcare elementele noii societăţi care s-au dezvoltat deja în capitalism. A te ancora de utopiile tradiţionale este o atitudine dăunătoare progresului social, pentru că aceasta distrage atenţia de la reformele mai realizabile pentru care ar trebui să luptăm.

Se poate observa că formula „scopul nu este nimic, mişcarea este totul” nu este în sine foarte clară şi distorsionează ideea lui Marx, pe care totuşi se bazează. În *Lupta de clasa în Franţa,* în *Ideologia germană* şi în alte lucrări ale sale, Marx a subliniat că socialismul ştiinţific nu îşi propune să-i farmece pe oameni cu modelele arbitrare ale unei societăţi perfecte; scopul său era să determine tendinţele economice şi sociale pentru a stimula sau a anima forţele reale prin care se schimba societatea. Era necesar, de aceea, un studiu al tendinţelor istorice „naturale” în starea lor iniţială sau, cum spunea el în 1843, „să forţezi aceste relaţii împietrite să danseze cântându-le propria lor muzică”. Această atitudine a lui Marx se opunea, cu siguranţă, tuturor utopiilor sentimentale şi moralizatoare, dar nu se opunea şi speranţei într-o unică revoluţie violentă. Ea nu sugera că socialiştii trebuie să îşi limiteze orizontul la scopurile imediat tangibile sau urgente, ci doar că scopurile lor, inclusiv „scopul ultim” şi speranţa într-o revoluţie politică, ar trebui să fie bazate pe observarea tendinţelor istorice reale, şi nu pe fanteziile arbitrare despre o lume perfectă. Marx a

explicat mai ales în ce fel crea capitalismul, după cum credea el, „premisele” unei noi ordini, prin colectivizarea proceselor de producţie, polarizarea de clasă şi pregătirea revoluţionară a proletariatului chiar prin condiţiile sale de existenţă. Aceste premise faceau socialismul posibil şi chiar necesar, dar nicio schimbare în sânul capitalismului nu avea vreo semnificaţie socialistă înainte de victoria politică a proletariatului.

Bernstein nu avea, aşadar, dreptate să invoce autoritatea lui Marx în sprijinul tezelor sale, deşi unele nuanţe prezente în ele trimiteau la scrierile lui Engels. întrebarea esenţială nu era dacă să fie acceptată sau nu violenţa revoluţionară, ci dacă procesele de socializare care aveau loc în economia capitalistă erau „deja” o parte a construirii socialismului. Dacă socialismul putea fi înfăptuit „puţin câte puţin” în cadrul capitalismului, nu exista niciun motiv pentru care transformarea nu ar fi putut fî completă într-o bună zi. în acest caz, între cele două sisteme nu ar mai exista o prăpastie de netrecut. Tranziţia spre socialism nu era preludiul unei mari exproprieri, ci însemna, pur şi simplu, o mai mare colectivizare, mai multă democraţie, egalitate şi bunăstare, o tendinţă continuă, lipsită de orice limite predeterminate şi, totodată, de un „scop ultim”. Atunci când Bernstein a spus că scopul nu înseamnă nimic şi că mişcarea este totul, el nu exprima cererea banală ca partidul să îşi stabilească doar sarcini realiste. El spunea, în primul şi în primul rând, că „scopul ultim”, aşa cum era acesta înţeles de tradiţia marxistă – ca o eliberare economică a proletariatului[??] prin cucerirea puterii politice –, nu avea niciun conţinut precis. Mişcarea socialistă putea lupta cu succes pentru multe schimbări, care ar fi însemnat recunoaşterea tot mai multor valori socialiste; dacă ea ar trăi doar în aşteptarea unui cataclism unic şi definitiv, atunci nu ar servi intereselor proletariatului.

Mai mult, în viziunea lui Bernstein, SPD-ul era deja un partid reformist în multe dintre atitudinile sale politice. Formulele revoluţionare din programul său politic contraziceau politicile lui reale şi puteau doar

să acţioneze ca o frână în calea acestora din urmă. Nu se punea problema ca partidul să îşi schimbe politica, ci mai degrabă să îşi înţeleagă politica pe care o urmăreşte în realitate şi să îşi adapteze ideile tradiţionale la realităţile din prezent.

în plus, Bernstein respingea formula *Manifestului Comunist* conform căreia muncitorii nu aveau o patrie a lor. Acest lucru putea fî adevărat în deceniul cinci al secolului al XVIII-lea, când proletariatul nu avea niciun drept politic şi nu participa la viaţa politică, dar devenise un anacronism în momentul în care muncitorii îşi afirmaseră drepturile cetăţeneşti şi puteau să influenţeze destinul ţării lor. Muncitorul din prezent avea o patrie şi avea bune motive pentru a o apăra. Intr-un mod similar, colonialismul nu ar trebui condamnat imediat de socialişti fără a tine cont de circumstanţe şi de forma în care era exercitat. Marx
J 3 ?
scrisese că societăţile omeneşti nu sunt proprietarele, ci doar beneficiarii roadelor pământului pe care locuiesc şi că au datoria de a-l lăsa posterităţii într-o stare mai bună, în niciun caz într-una mai proastă. În consecinţă, susţinea Bernstein, dreptul la un anumit teritoriu nu depindea de cucerire, ci de abilitatea de a-l folosi bine din punct de vedere economic. Popoarele civilizate care puteau cultiva mai bine pământul erau mai îndreptăţite asupra lui decât sălbaticii atât timp cât nu guvernau în mod brutal sau în dezavantajul populaţiei indigene.

5. *Semnificaţia revizionismului*

Scrierile lui Bernstein au provocat o avalanşă de atacuri fără precedent din partea marxiştilor ortodocşi de toate culorile şi nuanţele. Niciun autor socialist important nu a lipsit din dezbatere: Kautsky, Roşa Luxemburg, Plehanov, Bebel, Labriola, Jaurès, Adler, Mehring, Parvus, Clara Zetkin. Cu toţii s-au simţit obligaţi să intervină, o reacţie care, în sine, dovedea că ideile lui Bernstein nu erau nişte aberaţii întâmplătoare, ci expresia unei tendinţe înrădăcinate în mod real în mişcarea socialistă.

Critica filosofică la adresa concepţiilor lui Marx a jucat un rol neînsemnat în această polemică; chiar remarcile lui Bernstein la acest capitol erau neclare şi pline de clişee. Ceea ce a trezit indignarea erau consideraţiile lui care puneau în discuţie teoria concentrării capitalului şi susţineau că ordinea existentă poate fi reformată încetul cu încetul printr-o alianţă între proletariat, mica burghezie şi ţărănime. Plehanov a obiectat că abandonarea premisei marxiste, conform căreia muncitorii nu aveau nicio speranţă de a-şi îmbunătăţi soarta în capitalism, însemna că socialismul nu mai era o doctrină revoluţionară, ci doar un program de reformă legislativă. Dacă Bernstein avea dreptate, spunea Kautsky, socialismul nu avea nicio *raison d'être,* Labriola a susţinut că Bernstein s-a aliat cu burghezia liberală, iar Roşa Luxemburg a arătat că socialismul ar fi inutil dacă economia capitalistă ar avea resurse de adaptare, care i-ar permite să evite crizele de supraproducţie. Criticile de acest fel erau pur ideologice şi nu exprimau decât o frica bine întemeiată că, dacă Bernstein avea dreptate, marxismul clasic, revoluţionar, ar fi încetat să existe. Dar cei mai mulţi critici susţineau şi că Bernstein pleca de la nişte premise false. Kautsky, Bebel şi Roşa Luxemburg rămâneau legaţi de teoria clasică a concentrării şi arătau că această noţiune putea fi interpretată în moduri diferite. Bernstein nu pusese la îndoială faptul că se produceau comasări şi combinaţii de capital care determinau creşterea întreprinderilor industriale mari şi a cotei lor de producţie. Dar el nega că exista o tendinţă a capitalului de a se concentra în mâinile a tot mai puţini proprietari în timp ce micii capitalişti ar fi fost scoşi din competiţie. Roşa Luxemburg a obiectat că sistemul bazat pe acţiuni însemna concentrarea, şi nu deconcentrarea capitalului, ceea ce era adevărat, fără a putea respinge argumentul lui Bernstein. În plus, toţi criticii marxişti ortodocşi înţelegeau totuşi că, dacă polarizarea claselor şi dispariţia clasei mijlocii erau puse în discuţie, întreaga doctrină marxistă s-ar prăbuşi. Practica universală de a emite acţiuni era, spuneau ei, doar o metodă folosită de

capital pentru a atrage micile economii şi nu avea nimic de-a face cu diviziunea de clasă a societăţii. Chiar şi Jaurès a pus la îndoială teza lui Bernstein că diviziunile de clasă deveneau mai fluide; în ciuda tuturor diferenţierilor din interiorul claselor, spunea el, diviziunea fundamentală dintre cei care au şi cei care nu au rămânea valabilă. Mai mult, Jaurès se temea că, dacă tezele susţinute de Bernstein ar fi fost adoptate, mişcarea socialistă şi-ar fi pierdut caracterul de clasă şi s-ar fi dizolvat într-un radicalism vag. Jaurès îl susţinea la acest capitol pe Kautsky, deşi propriile lui idei erau mai apropiate de cele ale lui Bernstein în privinţa semnificaţiei socialiste a reformelor şi a dreptului şi datoriei social-democraţilor de a se alia cu nonsocialiştii pentru a-şi atinge anumite obiective pe termen scurt.

Roşa Luxemburg a articulat cel mai clar miza disputei. Dacă se presupune că sistemul capitalist poate fi reformat prin îndepărtarea gradată a consecinţelor producţiei anarhice sau prin îmbunătăţirea standardelor de viaţă ale muncitorilor, atunci nu mai există niciun motiv de a face eforturi pentru a grăbi o revoluţie. Dar o asemenea reformă este imposibilă, întrucât anarhia şi crizele ţin de natura capitalismului, iar muncitorul este exploatat în virtutea faptului că îşi vinde forţa de muncă. Această stare de lucruri nu poate fi schimbată sau îmbunătăţită fără exproprierea capitaliştilor, care nu poate fi realizată decât prin preluarea revoluţionară a puterii. Există o diferenţă calitativă între revoluţie şi reformele de orice fel.

Criticile[>?] nu au împiedicat ideile revizioniste să se răspândească în rândul social-democraţilor germani, care, în practică, erau în majoritatea lor revizionişti chiar înainte ca Bernstein să îşi publice teoriile. Existau, într-adevăr, mulţi conducători de partid şi de sindicat neinteresati de teorie sau de revizuirea doctrinei

>

partidului; aceasta din urmă nu era nici un sprijin, nici o piedică în procesul luptei, negocierilor şi reformei de fiecare zi şi putea fi lăsată aşa cum era, din motive retorice. Cu toate acestea, atunci când

noua formulă a fost exprimată, ei au acceptat-o fără a opune rezistentă. Ideea revoluţionară era în mult mai mare măsură atributul liderilor intelectuali ai partidului decât al maselor muncitoare. în primii ani ai disputei, viitoarea aripă stângă nu se conturase încă în interiorul partidului şi, până la sfârşitul războiului, a fost reprezentată doar de câţiva teoreticieni şi publicişti fără niciun rol organizatoric, nicio influenţă practică şi care nici nu formau un grup permanent. Pentru marxiştii ortodocşi care-i oferiseră partidului organizarea şi doctrina, ca Bebel şi Kautsky, tezele lui Bernstein erau, desigur, o provocare la adresa credinţei revoluţionare pe care o profesau cu o sinceritate totală: partidul era, în ochii lor, o adevărată întrupare a programului său atât din punct de vedere practic, cât şi teoretic. Dacă, totuşi, ei au reuşit să obţină sprijinul unei majorităţi pentru principii antirevizioniste, acest lucru a fost posibil nu pentru că partidul era impregnat de spirit revoluţionar, ci pentru că cei mai mulţi dintre membrii săi priveau sloganurile tradiţionale ca pe ceva inofensiv şi lipsit de importanţă practică.

Poziţia adoptată de Lenin, care constituie încă şi azi o dogmă a mişcării comuniste, era că revizionismul apăruse ca o ideologie ce reflecta interesele unei aristocraţii a clasei muncitoare, căreia burghezia îi permitea să se bucure de „resturile” festinului ei îmbelşugat. Aceasta sugera că doar o mică parte privilegiată a clasei muncitoare germane era înclinată spre revizionism, în timp ce majoritatea copleşitoare era compusă din revoluţionari fervenţi. În realitate, ceea ce a fost numit mai târziu de către adversarii săi un „revizionism practic” apăruse în principal în rândul sindicatelor, care erau organizaţiile de clasă cele mai apropiate de proletariat; mai mult, în acea perioadă, sindicatele nu aveau încă birocraţiile elaborate care aveau să devină mai târziu ţapul ispăşitor pentru oportunism şi revizionism. În orice caz, dacă explicaţia lui Lenin ar fi adevărată, ea ar avea implicaţii foarte nefericite pentru doctrina marxistă. Din moment ce „aristocraţia clasei muncitoare” este compusă din salariaţi ca toţi ceilalţi, care nu diferă

de majoritate decât prin faptul că au câştiguri mai mari, ar rezulta că un standard mai înalt de viaţă îi transformă pe muncitori din revoluţionari în revizionişti; or, conform marxismului tradiţional, sărăcia nu este cauza luptei de clasă şi a conştiinţei revoluţionare, iar îmbunătăţirea pe termen scurt a condiţiilor muncitorilor nu are niciun efect semnificativ asupra spiritului lor revoluţionar înnăscut.

În perioada în care scria Bernstein, clasa muncitoare germană avea în spatele ei o lungă perioadă de creştere a salariilor reale şi niste bătălii câştigate legate de introducerea unor măsuri sociale şi de reducerea zilei de muncă. Avea şi o organizaţie politică puternică, a cărei influenţă era în continuă creştere. E drept că Reichstag-ul nu avea o influenţă foarte mare, iar Prusia nu introdusese sufragiul universal, dar alegerile, mobilizarea politică şi compararea forţelor erau încurajatoare pentru speranţele în succesul luptei pentru republicanism şi chiar pentru cucerirea puterii. Experienţa reală a clasei muncitoare germane nu susţinea în niciun fel teoria conform căreia situaţia ei era în esenţă disperată, neputând fi reformată în capitalism.[5] O tendinţă revizionistă şi-a făcut apariţia şi în Rusia, atunci când social- democraţii nu mai erau doar o mână de intelectuali, ci reprezentau o adevărată mişcare muncitorească.[5] Istoria revizionismului nu sugerează că proletariatul este în mod natural revoluţionar pentru că este fortat să îşi vândă forţa de muncă şi că, în consecinţă, este alienat în mod incurabil. Astfel, revizionismul nu a pus în discuţie numai pe terenul doctrinei credinţa tradiţională în misiunea revoluţionară a proletariatului; această credinţă a fost zdruncinată, probabil chiar mai eficient, de succesul revizionismului ca un fenomen social, care i-a răpit socialismului perspectiva strălucită a unei „lupte finale” pentru eliberarea universală. În loc de un nou 14 iulie care să aducă „preistoria” umană la un final apocaliptic, ghidând-o către o nouă eră, reformiştii au oferit un program de îmbunătăţiri laborioase, gradate şi nespectaculoase.

Aşa au fost create bazele ideologice ale unei noi

social- democraţii, ale cărei dezvoltări ulterioare au avut foarte puţin de-a face cu istoria doctrinei marxiste. Deşi această formă de socialism derivă genetic din marxism, cel puţin parţial originea sa avea să devină în curând nesemnificativă. Noua doctrină era un compromis între liberalism şi socialismul marxist sau o variantă socialistă a liberalismului. Ea era aplicată unor situaţii diferite de cele imaginate de marxismul clasic şi facea apel la nişte motivaţii psihologice diferite. Predominanţa tot mai mare a revizionismului în social-democraţia germană a însemnat sfârşitul marxismului
aşa cum era acesta înţeles de socialişti înaintea Primului Război
Mondial. Centrul de greutate va fî în curând transferat către Est, acolo unde doctrina revoluţionară era întruchipată în noi forme dinamice.

JEAN JAURÈS:
MARXISMUL CA SOTERIOLOGIE

1.Jaurès ca reconciliator

Jaurès nu poate fi considerat unul dintre marxiştii ortodocşi importanţi. El este, desigur, recunoscut ca una dintre figurile- cheie ale socialismului francez, dar ideile lui sunt considerate mai degrabă o „sinteză” (de către admiratorii lui) sau un „amestec” ori o „combinaţie” (de către cei mai ortodocşi) a unor surse diverse, îndeosebi franceze, între care marxismul nu ocupa decât, cel mult, o poziţie egala cu a celorlalte. Cu siguranţă, el nu a privit niciodată marxismul ca pe un sistem autosuficient şi atotcuprinzător din care ar putea fi dedusă interpretarea tuturor fenomenelor sociale şi, cu atât mai puţin, ca pe o cheie metafizică a universului care ar explica orice trăsătură a acestuia şi ar oferi un îndrumar moral şi practic privind felul cum ar trebui schimbat. Dimpotrivă, Jaurès a făcut eforturi conştiente de a îmbina cele mai diverse tradiţii filosofice şi politice într-o singură viziune asupra lumii, crezând în unitatea esenţială a tendinţelor morale şi intelectuale care se manifestau ca şi când ar fi fost diferite, în diverse momente ale istoriei. El era, prin natura sa, un reconciliator universal, şi era conştient de acest lucru. Adversarii lui din politică şi filosofie îl acuzau că trecea cu vederea diferenţele sociale şi doctrinare, escamotând contrastele, fiind dornic să împace pe toată lumea, tocind tăişul luptei de clasă printr-o atitudine moralizatoare naivă etc. Dintr-un punct de vedere ortodox, un autor şi un

politician care invoca autoritatea lui Proudhon şi Blanqui, Michelet şi Saint-Simon, Kant şi Fichte, Lassalle şi Comte, Rousseau şi Kropotkin în loc de a îi trata pe toţi aceştia ca pe nişte inamici sau „predecesori” naivi nu putea fi, evident, clasificat drept un marxist adevărat, care, în ochii ortodoxiei, reprezintă o poziţie de tipul „totul” sau „nimic”. Dar dacă nu abordăm dogmatic problema, catalogarea lui Jaurès ca marxist va depinde de ceea ce considerăm, dintre ideile lui Marx şi dintre interpretările acestora, ca reprezentând esenţa doctrinei sale, iar asupra acestui punct nu există o concluzie unanimă, nici măcar între cei care afirmă că au rămas fideli spiritului şi literei marxismului.

Spre deosebire de cei mai tipici marxişti ai timpului său, Jaurès nu a crezut niciodată că ideea socialismului ar putea fi transformată pe deplin în obiectul unei teorii ştiinţifice similare cu cea a evoluţiei sau dezvoltată ca o prelungire a acesteia din urmă. Marxismul nici nu era, în viziunea lui, doar o teorie a dezvoltării sociale, era un apel moral emoţionant, o expresie nouă şi mai desăvârşită a setei eterne a omului de dreptate, unitate şi iubire fraternă. Ambiţia lui Jaurès nu a fost să adâncească, ci să aplaneze conflictele, antagonismele şi duşmăniile de orice fel. El credea că ideile fundamentale ale marxismului nu însemnau o ruptură în continuitatea istorică, ci că făceau apel la cele mai profunde instincte morale ale umanităţii. Dat fiind că oamenii împărtăşeau în mod fundamental aceleaşi sentimente, dorinţe şi obiceiuri mentale şi dat fiind că socialismul era pentru Jaurès, mai presus de toate, un concept moral, el şi-a îndreptat, în mod logic, apelurile şi explicaţiile către toate clasele sociale, inclusiv către burghezie. Nu făcea aceasta pentru că îşi imagina că toate problemele sociale ar putea fi rezolvate prin filantropie sau prin bunăvoinţa claselor privilegiate sau că socialismul ar putea fi realizat doar printr-o transformare morală, în locul presiunii politice şi al luptei, ci pentru că el credea că toate fiinţele umane împărtăşesc aceleaşi valori, care nu aparţin niciunei clase într-un mod particular. Dacă oamenii ar fi luat

în serios acele valori şi ar fi tras concluzii practice de pe urma lor, ei şi-ar fi dat seama, inevitabil, că socialismul le oferea singura şansă de realizare. Socialiştii ar trebui, de aceea, să profite de orice sprijin pe care l-ar putea găsi în afara clasei muncitoare, la oamenii îndemnaţi de instinctele lor morale să susţină cauza socialistă.

Pentru Jaurès, socialismul era, în esenţa lui, o chestiune legată de morală şi de valori umane, un ideal la care omenirea a aspirat, mai mult sau mai puţin conştient, de-a lungul secolelor. În consecinţă, el respingea interpretarea socialismului ca pe o ruptură cu moştenirea spirituală şi culturală a omului. Valorile spirituale, credea el, erau continue şi deveneau tot mai puternice pe măsură ce istoria avansa. în sinteza care avea să se producă, toate valorile şi reuşitele umane se vor dovedi nişte părţi ale aceleiaşi culturi chiar dacă ele erau înrădăcinate istoric în conflict
şi ură. Tendinţe care păreau contrare sau lipsite de orice legătură între ele se vor contopi într-o bună zi într-o unitate armonioasă. În consecinţă, nimic din ceea ce spiritul uman a creat vreodată nu ar trebui dispreţuit sau trecut cu vederea. Ideea unei sinteze finale este trăsătura definitorie a gândirii lui Jaurès. În momentele sale mai entuziaste, el poate fî numit un Pangloss al socialismului, care crede în unitatea finală a ştiinţei şi a religiei, a idealismului şi a materialismului, a valorilor naţionale şi de clasă, a individului şi a societăţii, a spiritului şi a materiei, a omului şi a naturii. Chiar şi înainte de sinteza finală, era posibil să fie asociate revoluţia şi evoluţia, lupta politică şi educaţia morală; să se lucreze atât asupra sentimentelor umane, cât şi asupra intelectului, şi să se facă apel atât la interesele proletare, cât şi la valorile umane universale.

Mai mult, unitatea progresului uman nu însemna doar o sinteză finală, ci putea fi deja întrezărită în consolidarea gradată a ideii care urma să se împlinească pe deplin în socialism. Până în prezent, progresul a constat nu doar în schimbarea tehnologică, ci şi într-o întruchipare a valorilor fundamentale în forme tot mai perfecte, chiar dacă

perfecţiunea ultima aparţine, desigur, viitorului. Jaurès împărtăşea cu Marx credinţa că activităţile umane vor fi armonizate într-o bună zi într-o lume socialistă şi că istoria trecută şi conflictele din prezent aveau un sens numai în raport cu această perspectivă. Dar el se despărţea de Marx prin credinţa sa în caracterul cumulativ şi continuu al istoriei, opusă credinţei hegeliene că progresul se realizează prin partea „negativă" a acesteia. Jaurès credea în progresul continuu, ascendent al omenirii, susţinut de o acumulare tot mai mare de valori spirituale şi sociale, şi nu credea într-o coborâre în abis, urmată de o renaştere bruscă şi apocaliptică.

2. Descriere biografică

Cariera politică a lui Jaurès aparţine în întregime perioadei Internaţionalei a Il-a, iar moartea lui s-a produs chiar în momentul disoluţiei acesteia. Născut în 1859 la Castres, în sudul Franţei, el a urmat acolo liceul şi a studiat apoi la Ecole Normale din Paris. în 1881, a fost al treilea pe lista de *agrégés;* candidatul cu cele mai mari note n-a avut o carieră ieşită din comun, dar cel plasat pe locul al doilea era Henri Bergson. în acelaşi an, Jaurès a devenit profesor de filosofic la liceul din Albi, iar doi ani mai târziu a devenit lector la Universitatea din Toulouse. în 1885, a devenit membru al Camerei ca deputat republican, în opoziţie cu partidul monarhist şi cu cel clerical. în parte ca rezultat al activităţilor sale politice, a fost atras de ideile socialiste, pe care lea privit de la bun început ca pe o dezvoltare legitimă a idealurilor revoluţiei. În 1889, şi-a pierdut locul în Cameră în faţa unui candidat conservator şi s-a întors la Toulouse, unde şi-a petrecut următorii doi ani scriind la lucrările lui de doctorat. Prima dintre acestea, intitulată *De la réalité du monde sensible* (publicată în 1891, a doua ediţie în 1902), era un discurs filosofic în sens strict şi exprima ideile sale metafizice fundamentale, care sunt importante pentru înţelegerea activităţii sale publice. Cea de-a doua teză a fost scrisă în latină: *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte*

et Hegel (1891; o traducere franceză, *Les Origines du socialisme allemand,* a fost publicată în 1892 în Revue Socialiste). Aceasta din urmă este legată într-un mod mai direct de ideile socialiste ale lui Jaurès, oferind interpretarea sa asupra surselor filosofice care au inspirat teoriile sociale ale lui Marx şi Lassalle. Tot în această perioadă, a scris şi articole socialiste, mai ales în Dépêche de Toulouse. Atunci când a fost reales în Cameră, în 1893, era un socialist nu doar în sensul de a susţine principiile ordinii socialiste, ci şi pentru că socotea că viitorul acestor principii depindea de acţiunea clasei muncitoare. În următorii cinci ani, a devenit liderul recunoscut al grupului socialist din parlament şi, până în 1914, viaţa lui a fost parte integrantă a istoriei franceze. În problemele principale ale timpului său – Afacerea Dreyfus şi cazul Millerand, alegerea războiului sau a păcii, Maroc şi Imperiul Colonial Francez, rolul şi semnificaţia Internaţionalei –, atitudinea lui Jaurès a fost întotdeauna importantă şi, uneori, chiar decisivă. în general, viziunea lui poate fi regăsită în principiile filosofice pe care pare să le fi avut dintotdeauna. Implicarea lui deplină în Afacerea Dreyfus, lipsită de orice preocupare pentru tactică, a fost datorată faptului că el, spre deosebire de Guesde, credea că mişcarea socialistă ar trebui să fie portavocea oricărei cauze care punea în discuţie drepturile omului, indiferent cine era victima sau cărei clase sau grup îi aparţinea aceasta, pentru că socialismul era responsabil de toate valorile umane, nu doar „după revoluţie”, ci şi aici şi acum. Atunci când, după o oarecare ezitare şi spre indignarea întregii aripi de stânga a mişcării socialiste, a sprijinit decizia lui Millerand de a se alătura guvernului Waldeck-Rousseau, motivaţia lui a fost concepţia sa că trebuia profitat de orice mijloc de influenţare a formelor existente ale vieţii publice; atunci când cooperarea cu duşmanul de clasă părea să dea rezultate într-un anumit caz particular, ea nu trebuie respinsă doar din raţiuni de exclusivism strategic. Adversarii lui socialişti i-au răspuns că abandona astfel perspectiva de clasă şi că era pregătit să accepte aliaţi dintre cei mai dubioşi

numai pentru a avea un câştig imediat; el era, cum pretindeau ei, un reformist şi un oportunist. Jaurès nu a fost totuşi un reformist în sensul de a abandona „scopul ultim” sau de a-şi limita vederile la interesele parţiale, pe termen scurt, ale clasei muncitoare. Dimpotrivă, el a insistat de fiecare dată asupra principiilor fundamentale şi asupra obiectivelor socialismului. Totuşi, spre deosebire de sindicaliştii revoluţionari şi de extrema stângă a Internaţionalei, dar în acord cu cea mai mare parte a grupului de centru, el nu privea reformele doar ca pe o pregătire pentru conflictul final, ci şi ca pe o îmbunătăţire, aici şi acum, a condiţiilor de viată ale muncitorilor. El nu considera că proletariatul ar întruchipa toate virtuţile societăţii, din moment ce valorile umane nu puteau fi monopolul unei singure clase, chiar dacă acea clasă s-ar putea bucura de privilegiul istoric de a le aduce la o stare de împlinire deplină. O politică de conciliere, compromis şi acorduri treptate nu însemna pentru el oportunism şi lipsă de principii, ci era o expresie a credinţei în puterea idealului socialist. Adversarii socialismului erau nevoiţi să admită că, în multe privinţe, socialismul avea dreptatea de partea sa şi, de aceea, el putea obţine sprijin şi din afara mediului său natural, care era cel al clasei muncitoare.

Atât Jaurès, cât şi Guesde şi-au pierdut scaunele de parlamentari la alegerile din 1898, atunci când agitaţia din jurul Afacerii Dreyfus era maximă. După ce a fost reales în 1902, Jaurès a luat adesea cuvântul în parlament şi în cadrul şedinţelor şi a scris nenumărate pamflete şi articole despre politica contemporană şi despre problemele socialismului. El nu a mai avut timp să producă lucrări mari, şi cele mai multe volume pe care le-a publicat în această perioadă erau culegeri de texte scurte. Acestea includ *Les Preuves* (1898, despre Afacerea Dreyfus); *Etudes Socialistes* (1901, ediţia a 2-a în 1902, o lucrare în principal teoretică); *Action socialiste* (1897) şi *L’organisation socialiste de France. L’Armée nouvelle* (nedatată). în plus, el a editat şi, în parte, a scris o *Histoire Socialiste de la Révolution Française,* publicată pe secţiuni între anii 1879 şi

1900; contribuţiile lui Jaurès au fost republicate separat de A. Mathiez între 1922 şi 1924. Multe articole împrăştiate prin diverse reviste periodice – Revue Socialiste, Mouvement Socialiste, Humanité, Petite République, Matin, Revue de Paris – nu au fost până în prezent adunate şi republicate. O ediţie a lucrărilor lui Jaurès, editată de M. Bonnafous, a apărut în nouă volume după 1931, dar ea nu a fost încheiată.

Ultimii ani de viaţă ai lui Jaurès au fost umbriţi de apropierea războiului, care a sporit neliniştile în întreaga mişcare socialistă europeană. Jaurès a murit împuşcat de un naţionalist fanatic, înrr- o cafenea din Paris, pe data de 31 iulie 1914.

El a fost, cu siguranţă, una dintre minţile cele mai vii şi versatile ale mişcării socialiste, interesat de toate aspectele vieţii publice şi de cultură. Deşi a fost atacat frecvent de socialişti şi de adversari din alte tabere, cele mai multe relatări ne spun că reuşea să cultive sentimente prieteneşti faţă de toţi cei pe care îi cunoştea personal.

3. Metafizica unităţii universale

Spre deosebire de majoritatea liderilor socialişti, cu excepţia lui Lassalle, Jaurès era şi un filosof în sensul profesionist al termenului. Teza lui de doctorat, *De la réalité du monde sensible,* nu demonstrează nicio urmă a influenţei marxiste, ci este inspirată de idei neokantiene şi, mai ales, de Jules Lachelier. Aceasta nu înseamnă că teza lui doctorat este irelevantă pentru activitatea lui de scriitor şi politician, dimpotrivă, este fundamentul ei metafizic, ilustrând, în acelaşi timp, caracterul neortodox al concepţiei sale despre marxism. Nu studiile marxiste l-au condus pe Jaurès la socialism, ci motivaţiile morale pe care le împărtăşea cu mult înainte de a fi auzit de marxism. Pentru el, marxismul nu era nici filosofic, nici metafizică, ci expresia teoretică a mişcării socialiste, iar el nu a fost niciodată un marxist în sensul de a aştepta din partea doctrinei să ofere o cheie pentru toate problemele omeneşti. *Magnum opus*-\A său filosofic, scris în stilul prolix deprins la

Ecole Normale, este o încercare de a reconcilia aproape toate perspectivele metafizice conflictuale şi de a demonstra că toate sunt, în esenţă, îndreptăţite, dar că fiecare dintre ele este incompletă în lumina teoriei sale universale despre Fiinţă. Teoria e expresia unui soi de panteism evoluţionist care, totuşi, nu sacrifică Fiinţa individuală în faţa Absolutului, ci apară drepturile subiectivităţii în faţa tendinţei generale a universului către o unitate finală. Când Jaurès abordează problema clasică a „primatului" simţurilor sau intelectului în actul percepţiei, adoptă un fel de kantianism popular; întrucât calităţile sensibile se prezintă întotdeauna în asocieri, mintea este obligată să privească obiectele ca pe substanţe, iar ideea de substanţă este prezentă în fiecare minte, inclusiv în minţile filosofilor care declară că aceasta nu există. Mintea nu ar fi putut, desigur, să producă ideea de „unitate substanţială a obiectelor" dacă nu i-ar fi fost sugerată de percepţia senzorială, dar aceasta din urmă nu ar fi putut da naştere prin ea înseşi ideii de „substanţă", care este cauzată de activitatea intelectului. În acest sens, „realul" şi „inteligibilul" sunt unul şi acelaşi lucru.

Totuşi, Jaurès trece dincolo de o asemenea poziţie pur epistemologică şi dezvoltă o metafizică pozitivă pe care o adaugă criticii kantiene. Mintea nu e cea care organizează universul, dar nici nu reflectă, pur şi simplu, această organizare ca pe un rezultat al percepţiei. Percepţia ordinii care impregnează întreaga Fiinţă este posibilă numai pentru că mintea este ea însăşi o parte a acestei ordini, un produs şi un coautor al său. Diferitele forme şi niveluri ale organizării universale se combină într-un singur întreg orientat spre un scop; sistemul astral, compuşii chimici, lumea organică şi lumea umană sunt toate nişte părţi ale evoluţiei raţionale spre armonia şi unitatea divină. La cel mai înalt nivel al Fiinţei, gândirea şi realitatea sunt unul şi acelaşi lucru; mintea se contopeşte cu universul. Această unitate ultimă este condiţia semnificaţiei fiecărei particule din realitate şi, în acelaşi timp, determină această semnificaţie. Nu există „întâmplare", un termen care semnifică, de fapt, doar starea de

perplexitate a minţii în faţa evenimentelor care provin din cauze multiple. Dar, pentru a explica semnificaţia existenţei, nu sunt suficiente respingerea ideii de „întâmplare” şi nici chiar acceptarea ideii că întreaga schimbare are un scop (aici, Jaurès se îndepărtează de Lachelier).

Trebuie să existe, de asemenea, o categorie a „progresului” la care contribuie în felul lor toate evenimentele, iar aceasta nu este conţinută în ideea de scop ca atare. Progresul presupune o distincţie între potenţialitate şi actualitate. Realitatea fiecărui eveniment particular este, aşadar, determinată nu doar de cauza lui sau chiar de scopul lui în relaţie cu alte evenimente, ci şi de rolul pe care îl joacă în realizarea treptată a Absolutului, mişcarea raţională către armonia finală. Realitatea *este* Absolutul care trăieşte[5] şi se dezvoltă. Raţiunea umană percepe semnificaţia evoluţiei şi contribuie astfel la declanşarea ei; la fel, şi actul înţelegerii sensului în care este revelată. Astfel, strict vorbind, nu există un „primat” al raţiunii sau al adevărului care ar putea fi opus Fiinţei, pentru că, în ultimă instanţă, ele sunt unul şi acelaşi lucru: Fiinţa se afirmă pe sine luând o formă intelectuală.

Examinând pe rând diferitele forme elementare ale lumii fizice şi mentale, Jaurès încearcă sa arate însemnătatea a tot ceea ce experimentăm cu mintea şi cu simţurile, dar întotdeauna dintrun punct de vedere escatologic. De exemplu, se întreabă de ce există trei dimensiuni, şi răspunde că lucrurile stau aşa pentru ca postulatul libertăţii să se poată realiza în lumea fizică. Dacă ar exista o singură dimensiune, schimbarea ar putea lua numai forma unei mişcări înainte sau înapoi, iar din punct de vedere teleologic, aceasta ar însemna doar o simplă creştere sau descreştere a distanţei faţă de scopul ultim, adică o virtute servilă sau un viciu absolut. Totuşi, libertatea necesită posibilitatea de a te îndepărta de linia dreaptă în direcţia „cea mai opusă” ei, adică în unghi drept faţă de linia originală. Mai mult, libertatea necesită şi existenţa unui număr infinit de linii care stau în unghi drept faţă de linia originală, adică existenţa a trei dimensiuni.

> Acestea trei sunt atât necesare, cât şi suficiente, exprimând spaţial libertatea infinită a activităţii infinite. *(De la réalité du monde sensible)*

Punctul de plecare al sistemului metafizic al lui Jaurès este Fiinţa identică cu sine (şi nu, subliniază el, ideea de Fiinţă), adică Fiinţa aşa cum era înţeleasă de Parmenide şi de Hegel. Toate formele de existenţă parţială sunt legate de Fiinţă într-un mod care nu este definit cu exactitate, dar în care nu există loc pentru o distincţie între existenţa reală şi aparentă; tot ceea ce pare a fi o aparenţă sau o iluzie există în felul său propriu, în special subiectivitatea umană. Nici măcar visele nu sunt o simplă iluzie, ele sunt percepute şi, deci, au o realitate proprie. Conştiinţa nu reduce Fiinţa la o iluzie, dar nici nu este ea însăsi o iluzie sau o simplă manifestare efemeră a Fiinţei. Dimpotrivă, aşa cum a observat Descartes, ea poate ajunge la Fiinţă prin simpla contemplare de sine şi, făcând aceasta, demonstrează că existenţa ei nu este doar un simplu fapt, ci şi o necesitate. Nici impresiile nu sunt mai puţin reale decât mişcările fizice, care sunt corespondentul lor „obiectiv”, chiar dacă sunt reale într-un sens diferit. Evoluţia Fiinţei cuprinde totul, dându-i o semnificaţie şi justificându-l într-un anumit sens. Ea tinde spre unitatea perfectă, dar nu în măsura în care poate distruge bogăţia diversităţii în care se manifestă Fiinţa. Această unitate este Dumnezeu, despre care se poate spune că este deasupra lumii, dar, de asemenea, într-un sens, că el *este* lumea, este eul din fiecare eu, adevărul din fiecare adevăr, conştiinţa din orice conştiinţă. Mintea umană are nevoie de Dumnezeu şi îl descoperă în pofida sofiştilor, la fel cum are nevoie de dreptate, pe care o descoperă în pofida scepticilor Credinţa nu este un semn de slăbiciune sau de ignoranţă; dimpotrivă, cei care nu cred sau nu simt nevoia de a crede sunt nişte mediocrităţi.[11]

Teza lui Jaurès nu pare să fi fost influenţată de Hegel, deşi, în anumite privinţe, prezintă unele tendinţe hegeliene, în special ideea că actul prin care Fiinţa este înţeleasă trebuie să fie privit ca fiind

el însuşi un *moment* sau un aspect al dezvoltării Fiinţei. Cu alte cuvinte, gândirea nu transformă Fiinţa într-o iluzie şi nici nu este o simplă reflectare pasivă a sa, ci, prin înţelegerea evoluţiei Fiinţei, acţionează ca un coautor necesar al acestei evoluţii şi o împărtăşeşte cu Fiinţa. Atunci când şi-a scris lucrarea sa principală, Jaurès nu pare să fi cunoscut *Fenomenologia spiritului',* în cea de-a doua disertaţie, el menţionează filosofia lui Hegel, dar numai cu privire la stat. Ideea generală a unităţii fundamentale a întregii Fiinţe pare să se fi format în mintea lui sub influenţa lui Spinoza şi a neokantienilor francezi. Dar concepţia lui evoluţionistă asupra Absolutului, care aminteşte într-un mod atât de pregnant de panteismul neoplatonicienilor creştini, s-a dezvoltat cel mai probabil independent şi nu pare să fi fost împrumutată din tradiţie. Astăzi, ea aminteşte şi de cosmologia şi cosmogonia lui Teilhard de Chardin. Importanţa panteismului metafizic al lui Jaurès nu ţine de domeniul teoriei marxiste, asupra căreia nu a avut nicio influenţă, ci ţine de faptul că acest panteism l-a determinat pe Jaurès să adopte socialismul şi să nu se îndepărteze niciodată de el în anii care au urmat. El s-a reîntors în repetate rânduri, în scrieri mai mult sau mai puţin populare, la ideile exprimate în lucrarea sa de doctorat. Intr-un articol publicat în Dépêche de Toulouse, pe 15 octombrie 1890, în acelaşi timp cu lucrarea de doctorat, el şi-a rezumat speranţele sociale şi religioase într-o viziune asupra triumfului socialismului şi al păcii universale, al bucuriei şi demnităţii umane. În acea zi...

> ... oamenii vor înţelege semnificaţia profundă a vieţii, al cărei scop secret este armonia tuturor minţilor şi forţelor şi a tuturor libertăţilor individuale. Ei vor înţelege mai bine istoria şi o vor iubi mai mult, pentru că va fî istoria lor, întrucât ei vor fî urmaşii întregii rase umane. Şi vor înţelege şi universul mai bine, pentru că, atunci când vor privi triumful minţii şi spiritului în sânul umanităţii, ei vor realiza imediat că universul din care se naşte omenirea nu poate fi în mod fundamental brutal şi orb, că există suflet şi spirit peste tot, că universul însuşi nu este nimic altceva decât un progres obscur şi infinit către armonie, frumuseţe, libertate şi bunătate.

într-un discurs tinut în fata Camerei în favoarea educaţiei seculare, pe 11 februarie 1895, Jaurès a declarat că înţelege noua generaţiei care încearcă să reconcilieze naturalismul şi idealismul cu ajutorul lui Spinoza şi al lui Hegel, pentru că nici el nu poate accepta doctrina care susţine că explicaţia universului ar sta în materie, *cette suprême inconnue.* El nu putea privi nici marile religii ca pe rezultatul unui simplu calcul sau ca pe o înşelăciune; deşi erau exploatate în favoarea unor scopuri de clasă, ele îşi aveau rădăcinile în natura umană şi erau, s-ar putea spune, un apel către viitor care va putea fi auzit într-o bună zi. în *Socialisme et liberte* (1898), a revenit la aceleaşi idei. Ordinea viitoare va fi suprema afirmare a drepturilor individului şi se va deosebi de creştinism prin aceea că nu îl va concepe pe Dumnezeu ca pe un conducător transcendent al omenirii. Dar minţile umane nu se vor mulţumi

> ?

cu simpla negaţie. Mulţi socialişti tindeau către un monism idealist, privind lumea ca pe o progresie integrată a omului şi a naturii către armonia finală. Socialismul îi va uni pe oameni între ei şi pe toţi oamenii cu universul.

> Apariţia socialismului va semăna cu o mare revelaţie religioasă. Oare nu se va produce un eveniment miraculos când bărbaţii şi femeile care au crescut în obscuritatea brutală a planetei noastre vor atinge dreptatea şi înţelepciunea, când omul, prin evoluţie naturala, se va ridica deasupra naturii, adică deasupra violenţei şi conflictului, când forţele şi instinctele conflictuale se vor contopi într-o armonie a voinţelor? Şi cum am putea sa nu ne întrebăm dacă, la originea acestor lucruri, nu exista o unitate sau o bunătate secretă care dă sens întregii lumi? (...) O revoluţie a dreptăţii şi a bunătăţii, înfăptuită de acea parte a naturii pe care acum o numim omenire, va fi, am putea spune, o provocare şi un semnal pentru natura însăşi. De ce nu ar tânji întreaga creaţie să se elibereze de inerţie şi confuzie din moment ce, prin omenire, va fi atins deja conştiinţa, iluminarea şi pacea? Astfel, de la înălţimea triumfului său, omenirea va rosti cuvinte de speranţă care vor atinge chiar profunzimile naturii şi va asculta vocea aşteptării şi chemării universale care va răspunde strigătului său. *{Oeuvres,* Bonnafous, 1931”!939)

Idei similare sunt exprimate în prelegerea *L'art et le socialisme* (1900) şi în alte scrieri. în viziunea lui Jaurès, socialismul este o parte a unei tendinţe

universale spre armonie care dă un sens tuturor luptelor şi suferinţelor de care este plină istoria. Acesta este, aşa cum el însuşi a recunoscut, un punct de vedere religios, deşi unul mai degrabă panteist decât creştin. Este ca şi cum Jaurès ar fi refăcut în mod inconştient, pe parcursul dezvoltării sale intelectuale, lungul drum de la panteismul neoplatonismului la soteriologia marxistă; nu numai drumul de la Hegel la Marx, pe care Marx îl considera singurul important, ci şi etapele anterioare, în scrierile sale timpurii, Marx vorbeşte, e drept, despre restaurarea unei unităţi dintre om şi natură, dar într-un alt sens decât Jaurès. Pentru Marx, natura nu are nicio semnificaţie anterioară celei a omenirii. Nu se pune problema ca omul, în cadrul dezvoltării sale spirituale, să dezvăluie spiritualitatea naturii, aspiraţiile ei latente sau bunătatea şi înţelepciunea ei inconştiente; mai curând, prin folosirea înţelepciunii sale, omul oferă naturii o semnificaţie umană. Dacă spiritul este lucrarea naturii, el nu poate fi o manifestare a naturii ca spirit. În acelaşi fel, socialismul nu este un produs al sentimentelor, cu atât mai puţin un sentiment inconştient care inspiră şi impregnează dezvoltarea universului. Marx nu ar fi putut spune niciodată că revoluţia va avea loc „în numele dreptăţii şi bunătăţii”, pentru că acestea nu erau o parte a istoriei şi nu contribuiau la determinarea sensului ei. Credinţa lui Jaurès într-o armonie determinată a universului este, desigur, străină marxismului, chiar dacă ea a fost motivul pentru care Jaurès a devenit marxist. Pornind de la această credinţă, el credea că, în ultimă instanţă, nu exista niciun conflict între cunoaşterea ştiinţifică a lumii şi credinţa religioasă a panteismului. Atitudinea lui faţă de religie nu a fost identică cu cea a discipolilor lui Saint-Simon, care acceptau, în realitate, doctrina fundamentală a creştinismului. Dar Jaurès credea, se pare, că soteriologia istorică era lipsită de valoare dacă nu facea parte dintr-o soteriologie universală a Fiinţei. La fel ca majoritatea panteiştilor, el credea în salvarea universală şi în posibilitatea reconcilierii finale a tuturor lucrurilor, adică în inexistenţa răului.

4. Forţele conducătoare ale istoriei

La fel ca în metafizica generală, Jaurès a încercat şi în filosofia istoriei să reconcilieze două concepte aparent opuse: idealismul istoric şi marxismul. În prefaţa la *Istoria socialistă a revoluţiei,* el a susţinut că, în timp ce istoria are „fundamente" economice, forţele economice acţionează asupra fiinţelor umane, care imprimă istoriei diversitatea pasiunilor şi ideilor lor, trăind nu doar într-un plan social, ci şi într-unul cosmic. Cu siguranţă, evoluţia ideilor depinde într-o oarecare măsură de cea a formelor economice, dar această dependentă nu explică totul. Marx însuşi credea că, în viitor, omenirea va reuşi să-şi determine cursul propriei sale dezvoltări: acest lucru nu se întâmplă încă, dar chiar şi în prezent spiritele superioare reuşesc să se comporte liber, iar demnitatea spiritului juca un rol din ce în ce mai important în istorie. Argumentând în acest fel, Jaurès a declarat că interpretarea pe care el o dă istoriei era „materialistă, ca a lui Marx, şi mistică, precum cea a lui Michelet". Ca istoric al Franţei şi, în special, al revoluţiei, Michelet era pentru Jaurès o figură importantă pentru că sublinia rolul inspiraţiei colective în producerea evenimentelor importante.

În scrierile lui critice, Jaurès a urmat de multe ori o linie similară cu cea a majorităţii contemporanilor săi marxişti. De exemplu, el se opunea interpretării materialismului istoric care spunea că orice detaliu al istoriei poate fi explicat în totalitate prin dezvoltarea tehnologiei care determină schimbări în sistemul de proprietate, producţie şi schimb şi, deci, în relaţiile de clasă şi în întreaga suprastructură ideologică. Intr-o prelegere din februarie 1900, intitulată *Bernstein şi evoluţia metodei socialiste,* el afirmă că fiecare ramură a activităţii spirituale a omului îşi are logica ei proprie şi este, într-o anumită măsură, independentă de procesele economice. în *Socialism şi libertate,* scrie:

> La fel cum un ţesător reuşeşte, chiar dacă este constrâns de forma războiului său de ţesut, să ţească pânze în culori şi modele diferite, tot aşa istoria, cu acelaşi bagaj de forţe economice, poate modela destinul uman în feluri diferite. Forma economică

condiţionează toate activităţile umane, ceea ce nu înseamnă ca acestea por fi deduse din ea.

în multe alte locuri subliniază totuşi că preocupările sale nu se limitează doar la „relativa independenţă a suprastructurii” de care vorbeşte Engels. Susţine, de asemenea, că istoria umană trebuie înţeleasă ca un proces al apariţiei crescânde şi continue a valorilor ideale şi al influenţei acestora asupra evenimentelor. O astfel de idee nu apare în teoria marxistă a istoriei, nici chiar în forma ei diluată de Engels. În prefaţa unei cărţi a lui Benoît Malon, Jaurès observă că, în pofida tuturor conflictelor, fiinţele umane au un instinct al simpatiei mutuale care se exprimă în religie şi în filosofie şi, în modul cel mai deplin, în mişcarea clasei muncitoare. într-o prelegere din decembrie 1894 despre perspectivele materialiste şi idealiste ale istoriei, el spune că dezvoltarea istorică derivă din conflictul dintre om şi felul în care el este folosit şi că această dezvoltare va lua sfârsit atunci când omul va fi folosit în conformitate cu ceea ce este.

Omenirea se realizează pe sine în forme economice care se afla tot mai puţin în conflict cu propriul său scop. Iar în istoria umană există nu doar o evoluţie necesară, ci şi un simt ideal şi o direcţie determinată.

În toate schimbările morale datorate presiunii forţelor economice, omenirea conservă un impuls neschimbat şi o speranţă perpetuă în redescoperirea de sine. Nu există niciun conflict între materialism şi idealismul istoric; istoria este afectată de legi mecanice, dar reflectă şi o nevoie morală, şi o lege ideală. Amintind critica făcută de Marx lui Bentham, Jaurès observă că marxismul însuşi ar fi lipsit de semnificaţie dacă ar fi o simplă descriere a „necesităţilor” istorice indiferente, şi nu ar fi, în acelaşi timp, o afirmare a valorilor umane promovate de socialism. Ar fi contrar simţului comun să presupui că ideea socialistă ar putea să se afirme în mod automat, fără sprijinul credinţei umane şi al entuziasmului omenesc. Capitalismul pregăteşte, într-adevăr, calea spre formele socialiste ale vieţii şi trasează conturul viitorului stat, dar nu putem ridica

evoluţia istorică la rangul de necesitate naturală. Socialismul nu va apărea fără forţele puse în mişcare de capitalism prin tehnologie, organizarea muncii şi proprietate; dar, de asemenea, nu va apărea nici în absenţa unei voinţe conştiente a omenirii însetate de libertate şi de dreptate şi puse în mişcare de impulsul de a transforma în realitate oportunităţile oferite de capitalism.

Atunci când discută problemele „socialismului privit ca o necesitate istorică” şi ale „socialismului privit ca o valoare”, Jaurès nu recurge la categoriile tipice ale „socialismului etic”, adică nu pune întrebarea: „Presupunând că ştim că socialismul este rezultatul inevitabil al legilor istorice, de unde rezultă că noi trebuie să-i susţinem valorile?” Spre deosebire de neokantieni, el respinge dualismul dintre „ceea ce este” şi „ceea ce ar trebui să fie”, pretinzând că ba depăşit prin teoria lui panteistă asupra dezvoltării. Din moment ce universul se dezvoltă în conformitate cu nişte legi ideale determinate „în ultimă instanţă” de o armonie viitoare şi din moment ce bunătatea, frumuseţea şi iubirea nu sunt imanente istoriei umane, ci sunt o parte a pornirii creative a naturii înseşi, iar omenirea împlineşte potenţialitatea divină a Fiinţei, rezultă că înţelegerea de către om a destinului său viitor nu este un act pur intelectual, care urmează să fie completat printr-un act viitor de aprobare morală. Scopul către care omenirea a aspirat mai mult sau mai puţin conştient de-a lungul istoriei şi către care aspiră şi acum nu este o creaţie arbitrară a minţii, ci o articulare a aspiraţiilor Fiinţei universale. Oamenii sunt o parte a naturii nu doar ca organisme, ci şi în calitate de creaturi înzestrate cu minte, sentimente şi dorinţe; după ce devin conştienţi de propria lor unitate cu cosmosul, înţelegerea lor de sine este în acelaşi timp o acceptare a naturii şi a necesităţilor sale, care trebuie să producă efecte benefice. Nu există nicio contradicţie între cursul indiferent al naturii, supus legilor mecanice, şi regulile moralităţii, care trebuie să derive din alte surse decât cunoaşterea teoretică; aşadar, nu mai există nicio dualitate sau separaţie între ceea ce este şi

ceea ce ar trebui să fie.

Şi Marx respinsese dualismul kantian, dar nu din aceleaşi motive ca Jaurès. Marx credea că în ultima fază a „preistoriei”, cea în care proletariatul pregătea o revoluţie generală, dualitatea dintre necesitate şi libertate va dispărea, întrucât ceea ce era istoric necesar era dus la bun sfârşit prin activitatea revoluţionară liberă. El credea că reuşise să depăşească în acest fel dualismul kantian, fără să observe că nu a răspuns întrebării dacă ceea ce este istoric necesar este de asemenea şi bun. întrebarea privitoare la motivul pentru care lucrurile ar trebui să stea aşa nu poate primi de fapt un răspuns, şi chiar nu ar trebui pusă în cadrul doctrinei lui Marx, pentru că faptul (dacă este un fapt) că ceea ce e necesar este de asemenea şi bun este, în acest caz, unul contingent; necesitatea istorică a socialismului nu se bazează pe enunţul că este bun pentru omenire, iar valoarea socialismului nu poate fi dedusă din caracterul său inevitabil aproape natural. Cele două aspecte sunt distincte atât logic, cât şi istoric, şi fiecare dintre ele este un accident în raport cu celălalt. Nu există nicio „lege” care să stabilească faptul că omul trebuie să atingă libertatea sau unitatea cu el însuşi şi cu natura; necesitatea istorică nu ne asigură *a priori* că omul nu este menit să îndure mereu sclavia, sărăcia şi nefericirea. Faptul că oamenii doresc să se elibereze de aceste lucruri nu dovedeşte că vor şi reuşi, pentru că istoria nu depinde de dorinţele omeneşti. De aceea, chiar dacă schimbările programate pentru ultima fază se datorează voinţei revoluţionare, şi nu unor „legi” anonime, eficacitatea acestei voinţe derivă din circumstanţele obiective, şi nu din faptul că ea susţine dreptatea şi libertatea. în acest sens, se poate spune că bunătatea ultimă a necesităţii istorice ţine de pura întâmplare; se întâmplă ca legile istoriei să favorizeze realizarea a ceea ce fiinţele umane privesc ca împlinire a propriilor dorinţe şi ca această realizare să reprezinte, indiferent de dorinţele umane, împlinirea naturii umane. Jaurès vrea să evite acest element de contingenţă, pentru că ideea lui de armonie universală nu lasă loc unei necesităţi

nedeterminate sau imparţiale faţă de bine şi rău; din perspectiva lui, inteligenţa şi forţa invincibilă a bunătăţii modelează permanent evoluţia întregului univers. Nu există nicio fază a evoluţiei în care universul este o forţă oarbă pe care oamenii ar putea-o exploata sau controla pentru propriile lor scopuri. Pe scurt, Jaurès crede că Fiinţa universală aspiră către aceleaşi scopuri ca umanitatea şi că aceasta nu e o pură întâmplare, ci se datorează locului pe care
omul îl deţine în ordinea fiinţei şi faptului că dorinţele şi
aspiraţiile sale sunt o articulare a dorinţelor şi aspiraţiilor întregului univers.

5. Socialismul şi republica

Legătura strânsă dintre reacţiile politice ale lui Jaurès şi filosofía lui este destul de evidentă. Crezând în unitatea deplină a istoriei şi în existenţa progresului în toate sferele vieţii umane, el credea, de asemenea, că societatea eliberată a viitorului nu va fi o negaţie radicală a formelor prezente, ci o continuare şi o dezvoltare a valorilor care se nasc deja. În consecinţă, el repeta de multe ori, sub o formă sau alta, că socialismul era realizarea deplină a principiilor care puteau fi deja întrezărite în istorie, mai ales în Revoluţia de la 1789. Declaraţia Drepturilor Omului şi Constituţia de la 1793 conţineau, în esenţă, toate ideile socialismului, idei care trebuiau doar să fie dezvoltate corect până la sfârşit: că libertatea, egalitatea şi dreptatea trebuie să fie extinse din domeniul politic în cel al proprietăţii şi al sistemului de producţie şi că acesta era adevăratul sens al socialismului. Libertatea individuală garantată de către revoluţie nu se aplica şi tranzacţiilor economice, iar privilegiile decurgând din proprietate se menţineau chiar dacă privilegiile politice fuseseră înlăturate. Onest vorbind, fiecare fiinţă umană avea un drept egal de a se bucura de toate resursele acumulate de omenire de la începutul timpurilor. Aşa cum susţinea Marx, în socialism munca acumulată va avea rolul de a îmbogăţi viaţa

muncitorilor, în timp ce, în proprietatea privată, munca fizică nu face decât să sporească acumularea muncii sub forma capitalului. Scopul socialismului era să pună realizările trecutului în slujba prezentului. Aşa cum scria Jaurès într-un articol, *Socialism şi viaţa* (7 septembrie 1901), „viata nu anulează trecutul, ci se foloseşte de el. Revoluţia este o cucerire, şi nu o nouă ruptură.” Dar logica Declaraţiei Drepturilor Omului rămânea literă moartă până când avea să intre proletariatul pe scena politică, de aceea planurile lui Fourier şi Saint-Simon nu duseseră nicăieri. începând cu 1848, era evident că ordinea socialistă nu putea fi creată numai visând la dreptate, ci printr-o clasă muncitoare organizată care să pună capăt contradicţiei dintre suveranitatea politică a poporului şi subjugarea sa economică. „Republica politică” trebuia transformată într-o „republică socială” prin extinderea democraţiei la întreaga viaţă economică.

Frecvenţa mare cu care insista Jaurès asupra ideii că socialismul era o continuare, şi nu o negare a ideii republican, se datora, în parte, preocupării sale de a combate argumentul antisocialist despre „colectivismul” ca negare a libertăţii individuale; în parte, însă, se datora şi faptului că, în Franţa, cel puţin, socialiştii înşişi erau departe de a fi unanimi asupra acestei chestiuni. Ideea că socialismul era „direct opus” ordinii existente sugera că socialiştii doreau distrugerea republicii burgheze şi a instituţiilor ei democratice sau înlocuirea domniei bancherilor şi a capitaliştilor cu aceea a birocraţilor care administrează industria naţionalizată, reprezentând o teamă exprimată în multe cercuri în acea vreme şi, nu în ultimul rând, de anarhişti. în consecinţă, Jaurès a insistat că valorile umane individuale erau unicul criteriu al valorii instituţiilor sociale.

J'

> Socialiştii leagă valoarea fiecărei instituţii de individul uman. El este cel care oferă putere şi vitalitate instituţiilor şi ideilor prin afirmarea propriei sale voinţe de libertate şi dezvoltare. Individul este măsura tuturor ? 3 lucrurilor: a ţării natale, a familiei, a proprietăţii, a omenirii, a lui Dumnezeu însuşi. Aceasta este logica gândirii revoluţionare. Socialismul înseamnă chiar aceasta. *{Socialism şi libertate)*

Colectivizarea proprietăţii ar fi o caricatură a socialismului dacă ar duce la o conducere a economiei de către autorităţile politice.

> Dacă politicienilor şi administratorilor care controlează deja diplomaţia şi forţele armate ale naţiunii li s-ar da şi autoritatea asupra întregii forţe de muncă şi dacă ei ar putea numi administratori la toate nivelurile în acelaşi fel în care numesc ofiţeri în armata, s-ar conferi câtorva oameni o putere la care nici despoţii asiatici nu au visat vreodată, pentru ca ei controlau numai suprafaţa vieţii publice, şi nu şi economia ţarilor lor. *{Organizarea socialista)*

Socialiştii nu propuneau întărirea statului ca instrument de coerciţie, ci dimpotrivă, plasarea instituţiilor statului şi a producţiei sub controlul indivizilor asociaţi. Abolirea claselor însemna abolirea acelor interese private care luptau pentru controlul maşinăriei administrative şi, deci, însemna sfârşitul corupţiei acelei maşinării şi încetarea

funcţiei sale dominatoare. Fiecare om va fi, în mod egal, un lucrător pentru binele public şi nu va exista o castă separată sau un grup de administratori care să tiranizeze publicul. Libertatea de a munci şi de a te bucura de roadele muncii tale, libertatea de expresie şi libertatea cuvântului scris, libertatea de asociere, libertatea artelor şi a stiîntei, toate acestea vor putea fi garantate incomparabil mai bine de socialism decât de un sistem în care aceste libertăţi erau limitate de privilegiile proprietăţii private. Nu există niciun motiv de temere că oamenii vor ezita să facă munci neplăcute sau dificile; salariile vor putea tine cont de natura muncii şi pot exista, în orice caz, oameni cu vocaţie de măturători. Nu există motive nici pentru teama că producătorii vor fi lipsiţi de iniţiativa de a spori sau îmbunătăţi producţia, pentru că este uşor să creezi recompense pentru invenţii şi productivitate. În orice caz, producţia nu va fi complet centralizată; corporaţiile care vor acoperi diferite ramuri ale producţiei şi instituţiile municipale şi regionale vor avea o arie tot mai largă de posibilităţi. Instituţiile reprezentative, atât cele de la nivel naţional, cât şi cele bazate pe unităţi geografice sau industriale, vor garanta capacitatea poporului, în întregul său, de a supraveghea economia. Libertatea nu va fi diminuată, ci va fi mult lărgită atunci când funcţiile sociale fundamentale de producţie şi distribuţie vor sta sub controlul public. Statul va rămâne responsabil de serviciile publice care necesită o administrare centralizată, dar va fi un altfel de stat. în loc de proprietarii privaţi de acum, care folosesc funcţiile sociale ale statului pentru propriile lor interese, statul va acţiona în beneficiul întregii societăţi şi va înceta să exercite o autoritate politică asupra indivizilor, aşa cum au susţinut mereu socialiştii. Scopul socialismului nu este să impună o idee despre fericire, ci să creeze condiţiile în care fiecare îşi va putea urmări fericirea aşa cum crede de cuviinţă.

Socialismul, în viziunea lui Jaurès, conserva şi perpetua toate valorile pe care le crease umanitatea de-a lungul secolelor şi nu avea intenţia de a sacrifica nimic din ceea ce sporea demnitatea,

libertatea şi energia omului, elanul lui în căutarea armoniei. Contrar a ceea ce se afirma de obicei, el nu încerca să diminueze ideea de naţionalitate, să-i priveze pe oameni de o patrie şi de sentimentele patriotice. Faimoasa remarcă privitoare la acest aspect din *Manifestul Comunist* nu era decât o glumă. Acum, când proletariatul se bucura de sufragiu universal şi de educaţie şi devenise o putere politică, era absurd şi jignitor să sugerezi că el nu era o parte a statului şi a naţiunii existente sau că ar trebui să „rămână nimic până când va deveni totul", afirma Jaurès în capitolul X al lucrării *L'Armée nouvelle.* Era chiar contrarevoluţionar să afirmi că partidul nu aparţinea patriei, pentru că însemna să negi valoarea luptei de fiecare zi şi a câştigurilor parţiale, fără de care eliberarea finală nu ar fi posibilă. După revoluţie, ideea naţională şi cea democratică devin inseparabile. Unitatea unei naţiuni nu este o chestiune de proprietate, aşa cum pretindeau unii, ci dorinţa naturală, aproape fizică, a oamenilor de a trăi într-o comunitate mai mare decât familia; omenirea întreagă este o unitate prea mare pentru a putea satisface această nevoie. Socialismul nu urmărea distrugerea patriotismului, ci potenţarea lui. Internaţionalismul abstract, ignorarea diferenţelor naţionale erau o himeră; omenirea putea atinge unitatea numai prin federaţia naţiunilor libere. Era firesc, de aceea, ca socialiştii să apere dreptul fiecărei naţiuni la independentă. Caracterul international al mişcării muncitoreşti nu intra în niciun fel în conflict cu patriotismul sau cu dorinţa de a apăra propria ţară împotriva ameninţărilor şi agresiunilor. Naţiunea nu era cauza primordială a socialismului, care era preocupat înainte de toate de libertatea individuală, dar era, cu toate acestea, o formă esenţială de viaţă fără de care socialismul ar degenera. Era imposibil de imaginat o eliberare socială în condiţiile înrobirii nationale sau o mişcare socialistă care să nu

operezе la nivel naţional înainte de a deveni internaţională. Şovinismul, războaiele, agresiunea şi ura nu făceau parte din ideea naţională, ci o contraziceau. Socialismul presupunea Franţa şi

Republica Franceză, la fel cum presupunea toate celelalte valori umane.

Dat fiind că socialismul aspira să-şi însuşească tot ce produsese vreodată valoros rasa umană, se poate spune că, în mintea lui Jaurès, toate aceste valori erau, conştient sau nu, o contribuţie la socialism. El nu a afirmat poate acest lucru în atât de multe cuvinte, dar pare dornic să convingă toată omenirea că ea însăşi este „de fapt" socialistă în străfundul sufletului şi că, dacă cineva atacă socialismul, o face doar pentru că nu şi-a analizat cu atenţie propriile idei. Republicanii, anarhiştii, creştinii, intelectualii, patrioţii, toţi ar fi socialişti dacă ar reflecta suficient asupra celui mai bun mod de a-şi conserva valorile la care tin cel mai mult. Jaurès descoperă mereu în trecut, la fel ca în prezent, tendinţe socialiste mai mult sau mai puţin conştiente, blocate din ignoranţă sau incoerenţă. în Revoluţia Franceză, le identifică la adepţii lui Babeuf, la girondini şi la iacobini. În teza sa asupra originii socialismului german, detectează originea ideilor socialiste în fiecare moment al istoriei idealismului german, începând cu Luther. Ideea egalităţii creştine a pregătit-o pe cea a egalităţii civice; luptând împotriva tiraniei Romei, Luther şi-a învăţat concetăţenii să lupte împotriva tiraniei de toate felurile. Noţiunea luterană de libertate circumscrisă de legea divină este o parte a criticii falsei libertăţi din sfera economică. De asemenea, Kant şi Fichte au contribuit la socialism prin reconcilierea libertăţii individului cu autoritatea statului şi cu dreptul său de a controla economia. Chiar şi ideea lui Kant că proprietatea este o precondiţie a cetăţeniei era compatibilă cu socialismul, în sensul că muncitorii salariaţi care nu deţin nicio proprietate nu sunt cetăţeni în adevăratul sens al cuvântului. Conceptul lui Fichte de *geschlossener Handelsstaat* întruchipa un fel de socialism moral, pentru că presupunea reglementarea socială a producţiei în interesul comun al cetăţenilor. Filosofia hegeliană era la rândul ei o sursă a marxismului, mai ales prin faptul că distingea libertatea abstractă (care nu era nimic mai mult decât un capriciu individual) de libertatea

guvernată de raţiune şi de legea universală. Libertatea perfectă nu era, aşa cum susţineau liberalii, libertatea limitată de ceea ce îi afectează pe alţii; adevărata ei definiţie implica faptul că libertatea individului, în loc să-i separe pe oameni, presupune nişte aspiraţii universale. Hegel s-a apropiat de socialism atunci când a pledat pentru unitatea organică a unei societăţi în care valorile individuale sunt păstrate şi sunt supuse legii raţiunii. în cele din urmă, Lassalle şi Marx au rezolvat contradicţia dintre interpretările morale şi istorice ale socialismului, împăcându-l pe Fichte cu Hegel şi – mai ales în cazul lui Lassalle – descoperind dreptatea eternă în mişcarea dialectică a lumii.

Socialismul nu putea deveni o mişcare vie atât timp cât nu exista o clasă muncitoare activă şi conştientă de sine care să îi susţină valorile. Dar, aşa cum a arătat Marx, socialismul era în interesul întregii omeniri, şi nu doar în interesul muncitorilor. Era chiar şi în interesul exploatatorilor din epocă, acei oameni bolnavi care refuzau să fie vindecaţi şi care erau victime ale sistemului în pofida privilegiilor lor. Când comunismul va sosi, copiii burgheziei prezentului vor vedea în el nu doar negarea a ceea ce au făcut părinţii lor, ei vor înţelege şi că burghezii înşişi, prin faptul că perfecţionează cu energie şi îndrăzneală tehnologia, au contribuit inconştient la eliberarea care va pune străduniile lor în armonie cu cele ale proletariatului revoluţionar.

Din moment ce orice flintă umană era o *anima naturalier socialista,* era corect şi necesar ca socialiştii să facă apel la valori umane de orice fel, şi nu doar la cele specifice situaţiei actuale a proletariatului. Revoluţia nu putea fi, fără a se contrazice pe sine, opera unei minorităţi sau rezultatul unei lovituri de stat, chiar dacă acestea ar fi fost tehnic posibile. Schimbările implicate de socialism vor fi mult mai profunde decât cele produse de revoluţia burgheză şi ele nu pot fî realizate fără sprijinul neechivoc al majorităţii populaţiei. Alegerile generale dezvăluiseră adevărata forţă a diferitelor grupuri din societate şi făcuseră

tot mai puţin probabilă o lovitură de stat reuşită. Dar, în toate situaţiile, socialismul avea nevoie de cooperarea entuziastă a întregii societăţi, pentru că nu era suficient doar să se răstoarne vechea ordine şi să se permită apoi ca viaţa economică să fie condusă prin jocul liber al forţelor individuale; noile forme de organizare trebuie planificate dinainte şi trebuie să cuprindă întregul sistem al producţiei şi al distribuţiei. Revoluţia trebuia să fie deci precedată de nişte schimbări morale care să trezească conştiinţa socialistă şi să inspire entuziasmul pentru valorile noii ordini.

Socialiştii trebuie să caute, aşadar, să obţină sprijinul celorlalte clase, mai ales pe cel al fermierilor şi al micii burghezii. Jaurès reamintea că, în viziunea lui Liebknecht, clasa muncitoare ar trebui să îi includă pe toţi cei care trăiau în întregime sau în cea mai mare parte de pe urma muncii manuale, adică ţărănimea şi mica burghezie, la fel ca proletariatul industrial. Mai mult, susţinea Liebknecht, partidul socialist ar trebui să fie mai interesat de măsura în care membrii săi profesau idei socialiste decât de condiţia lor de salariaţi. Dacă mişcarea era bazată exclusiv pe proletariatul industrial, nu putea deveni majoritară şi nici nu-şi putea atinge scopurile. Ea trebuia să devină o mişcare a întregului popor, cu excepţia nobilimii, clerului şi marii burghezii, care, oricum, reprezentau doar un mic procent în societate. Jaurès gândea cam în acelaşi fel: socialismul, prin caracterul său universal, va atrage aproape întregul popor, iar revoluţia socialistă, spre deosebire de cea burgheză, va putea fi înfăptuită fără violenţă, vărsare de sânge sau război civil. Cooperarea cu burghezia şi cu partidele burgheze în privinţa unor probleme punctuale era posibilă şi adecvată nu numai în scopuri tactice, ci şi pentru că spiritul cooperării era principiul conducător al socialismului. „Noi vrem o revoluţie”, spunea Jaurès într-o prelegere despre ideile lui Bernstein...

> ... dar nu dorim o ura perpetua. Daca putem determina burghezia sa ni se alăture pentru o cauza importantă – sindicatele, cooperativele, arta sau justiţia, chiar şi justiţia

> burgheză –, cât de puternici ne vom simţi când îi vom putea spune: „Ce bucurie ca oamenii dezbinaţi până acum de ura şi neîncredere să îşi poată uni forţele, fie şi numai temporar, pentru o singură zi” şi cât de sublimă şi durabilă va fi bucuria noastră în ziua în care întreaga omenire va fi împreună... Ceea ce îmi doresc eu, ceea ce ne dorim noi este ca partidul socialist să fie locul geometric al tuturor ideilor mari şi al tuturor cauzelor mari. Aceasta nu înseamnă că abandonăm lupta pentru revoluţia socială, dimpotrivă, ne înarmăm cu putere, demnitate şi mândrie astfel încât ceasul revoluţiei să vină cât mai curând. *{Bernstein et révolution de la méthode socialiste,* 10 februarie 1900; *Oeuvres,* VI)

Aceasta era baza teoretică a implicării lui Jaurès în Afacerea Dreyfus şi, de asemenea, a atitudinii sale legate de controversa asupra „ministerialismului”. Mul ti socialişti francezi de convingere „ouvrieristă” credeau că Afacerea Dreyfus era o sfadă între burghezi, având ca protagonist principal un membru al castei militare şi că, de aceea, nu trebuia să intereseze în niciun fel mişcarea socialistă. Guesde nu împărtăşea această poziţie şi a adoptat, la început, o poziţie similară cu cea a lui Jaurès, dar, ulterior, a ajuns să creadă că partidul n-ar trebui să se implice în apărarea unui individ din tabăra opusă din moment ce sarcina lui specifica era să reprezinte întreaga clasă muncitoare oprimată; intrigile burgheze cărora Dreyfus le căzuse victimă nu erau un motiv pentru abandonarea luptei de clasă. Argumentele opuse ale lui Jaurès şi Guesde aveau să fie publicate ulterior în pamfletul *Deux méthodes* (1900). Poziţia lui Guesde a fost rezumată în opinia că „proletariatul ar trebui să fie ghidat numai de egoismul său de clasă din moment ce interesele sale sunt identice cu interesele ultime, universale ale întregii rase umane”; „nu a existat şi nici nu poate să existe o schimbare în societate până când capitalismul nu va fi abolit”; „nu credem în negocieri: lupta de clasă exclude înţelegerile dintre clase”; „revoluţia este posibilă doar dacă rămâneţi voi înşivă, o clasă împotriva unei alte clase, o clasă care nu a cunoscut niciodată şi este hotărâtă să evite diviziunile care există în lumea capitalului”.

Jaurès, dimpotrivă, susţinea că acest caracter universal al luptei de clasă a proletariatului nu intra în joc doar după revoluţie, ci trebuia să se manifeste

aici şi acum, în toate domeniile, pentru ca revoluţia să poată avea loc. Proletariatul, ca o clasă oprimată, era deja portavocea dreptăţii universale şi aliatul tuturor celor care aveau dreptatea de partea lor, chiar dacă aceştia nu erau aliaţii săi în alte privinţe. El trebuia, de aceea, să-şi unească forţele cu acele segmente ale burgheziei care luptau pentru progres împotriva reacţiunii. El trebuia să apere statul secular în faţa clericalismului, chiar dacă aceasta era şi cauza radicalilor burghezi, şi nu numai a lui; trebuie să apere republica împotriva monarhiştilor şi cauza dreptăţii chiar şi atunci când victima era un membru al taberei adverse.

O problemă similară avea să fie ridicată sub o altă formă, mai îndoielnică, cu ocazia Afacerii Millerand. Adversarii acestuia susţineau că acţiunea lui de a se alătura guvernului burghez era o înşelare a clasei muncitoare, întrucât sugera că proletariatul participa deja la puterea politică; mai mult, mişcarea socialistă ar fi fost compromisă dacă unul dintre conducătorii ei avea o parte din responsabilitate pentru acţiunile unui regim burghez pe care nu le putea opri şi care erau, inevitabil, în interesul claselor exploatatoare. Jaurès a răspuns că actul lui Millerand de a se alătura guvernului nu va determina o schimbare fundamentală a acestuia din urmă, dar că, totuşi, dovedea puterea mişcării socialiste, iar lupta acesteia împotriva militarismului şi reacţiunii era facilitată de alianţele temporare cu elementele mai progresiste ale burgheziei.

Controversa a pus în lumină două abordări fundamental diferite ale ideii de independenţă politică a proletariatului şi a revelat, de asemenea, ambiguitatea acestei idei în contextul activităţii parlamentare a mişcării socialiste. Exista o tradiţie puternică, revendicată din scrierile lui Marx, care privea proletariatul ca pe o enclavă străină în societatea burgheză, o clasă pentru care nu putea să existe o eliberare „parţială”, clasa menită să răstoarne întreaga organizare politică şi care, în consecinţă, nu se putea alia cu niciuna dintre celelalte clase ostile. Dar acest exclusivism nu putea fi menţinut fără contradicţii într-o situaţie în care

toate partidele socialiste participau la viaţa parlamentară şi asigurau, cu mijloace legislative, îmbunătăţiri ale condiţiilor de viaţă ale clasei muncitoare. Orice îmbunătăţire de acest fel era, într-o oarecare măsură, o „îmbunătăţire a capitalismului” şi, dacă Guesde ar fi crezut în mod coerent în propriul principiu potrivit căruia aceste îmbunătăţiri ar trebui lăsate în seama capitaliştilor, atunci nu ar fi trebuit să implice partidul socialist în viaţa parlamentară sau în lupta pentru victorii legislative şi economice imediate. Sindicaliştii revoluţionari erau mai coerenti în această privinţă, dar, din acest motiv, nu aveau cum să influenţeze condiţiile existente în Franţa. în orice caz, odată ce principiul încercării de a „reforma capitalismul” a fost acceptat, a devenit imposibil să trasezi o linie între cooperarea tactică cu celelalte partide şi o politică „oportunistă” a implantării socialismului în ordinea existentă.

Jaurès era departe de a susţine că independenţa politică a proletariatului era lipsită de importanţă. Susţinând în linii mari punctul de vedere al lui Kautsky împotriva lui Bernstein, Jaurès l- a acuzat pe acesta din urmă de faptul că ar fi cufundat proletariatul în masa amorfa a celorlalte clase, pe baza faptului că atât clasa muncitoare, cât şi burghezia erau departe de a fi omogene. Acest lucru era eronat, spunea Jaurès, pentru că exista o distincţie clară între cei care aveau şi cei care nu aveau. Aceste

două[??] clase erau opuse în mod radical, dar socialiştii nu trebuiau să se teamă de alianţele temporare, dar cu condiţia de a nu uita că

obiectivul lor ultim nu era îmbunătăţirea sistemului actual, ci transformarea lui. Socialismul era de neconceput altfel decât ca o realizare a clasei muncitoare, iar speranţele unor oameni ca Fourier, Louis Blanc şi Owen puteau fi doar nişte visuri frivole ale unor persoane fără ocupaţie. Dar – şi acesta e probabil miezul disputei dintre Jaurès şi „exclusivist!” – clasa muncitoare construia nişte elemente ale socialismului în cadrul sistemului capitalist. Jaurès pare să se fi îndoit de faptul că transformarea finală a societăţii s-ar putea realiza doar prin revoluţie, dar el nu înţelegea acest lucru ca presupunând un act de violenţă sau un război civil. Prin „revoluţie”, el înţelegea pur şi simplu transformarea radicală a sistemului de proprietate într-o direcţie socialistă. Propoziţia că socialismul nu poate fi înfăptuit decât prin revoluţie devine astfel o tautologie; Jaurès nu a reuşit să observe acest lucru şi a refuzat să răspundă la întrebarea legată de forma pe care o va lua revoluţia, considerând-o o speculaţie fără sens asupra unui viitor imprevizibil. Dar, pe baza acestui argument, revoluţia ar putea lua forma unei schimbări prin evoluţia treptată de la capitalism la socialism, chiar dacă Jaurès pare să fi negat aceasta posibilitate. În viziunea lui, socialismul se forma în capitalism în diverse moduri, mai ales datorită simţului istoric şi puterii de organizare tot mai mari ale muncitorilor, dar şi datorită reformelor democratice în interesul clasei muncitoare: educaţia generalizată, legislaţia muncii, îmbunătăţirea standardelor de viată, secularizarea vieţii publice şi efectul sindicatelor şi cooperativelor asupra reducerii exploatării. „Scopul ultim” al socialismului era diferit de aceste reforme, dar acestea erau mai mult decât un simplu proces de pregătire pentru bătălia decisivă; ele reprezentau bazele obiective ale societăţii socialiste şi era posibil, în consecinţă, ca în timp să conducă, printr-un progres treptat şi continuu, la atingerea scopului ultim.

6. Marxismul lui Jaurès

Jaurès nu se considera un revizionist, chiar dacă şi-a subliniat de multe ori îndatorarea fată de anumite surse socialiste independente de marxism. El a apărat împotriva lui Bernstein ideea unei independenţe politice a proletariatului şi a susţinut dialectica marxistă ca pe o teorie a evoluţiei naturale în cadrul căreia o formaţiune socială dă naştere alteia, ca rezultat al contradicţiilor sale interne. O credinţă în această mişcare naturală
a istoriei era necesară pentru o clasă oprimată, dându-i încredere în succesul eforturilor sale. Jaurès a acceptat teoria lui Marx despre exploatarea privită ca o împroprietărire cu partea neremunerată din munca unui om şi teoria acestuia despre valoarea privită ca o parte a „metafizicii sociale”, deşi nu şi ca o teorie a preţurilor. Ideea că socialismul este cauza întregii omeniri, şi nu doar a clasei muncitoare, dar că înfăptuirea socialismului este misiunea acesteia din urmă este, desigur, unul dintre pilonii tradiţionali ai doctrinei marxiste. Este coerent cu această idee şi să
susţii – deşi nimeni nu a făcut-o probabil atât de intens ca Jaurès – că valoarea socialismului constă în ultimă instanţă în efectul său asupra dezvoltării spirituale a fiecărui individ.

Ceea ce îl deosebeşte pe Jaurès în mod esenţial de marxism este credinţa lui într-un progres continuu şi universal. Pe lângă metafizica lui panteistă, care tratează progresul istoric ca pe o parte a unei soteriologii universale a Fiinţei, progresul în care crede Jaurès se aplică tuturor perioadelor istorice şi tuturor aspectelor civilizaţiei. În previziunile lui, salvarea viitoare şi unitatea absolută a lumii nu sunt rezultatul unei rupturi violente, ci al unei îmbunătăţiri treptate în fiecare sferă, mai ales în cea a instituţiilor legale şi politice. Marx, ce e drept, nu a limitat progresul la dezvoltarea tehnologică, ci se aştepta ca proletariatul victorios să preia de la societatea burgheză reuşitele sale ştiinţifice şi în parte şi pe cele artistice. El credea şi că istoria trecută era o pregătire pentru socialism, mai ales în materie de tehnica şi de organizare a muncii. Dar el nu credea într-o acumulare progresivă şi ireversibilă

a cuceririlor socialismului de-a lungul timpului, a unor idei şi instituţii sociale şi legale care se apropiau în mod ferm de perfecţiunea care va urma numai după o revoltă finală. Aceasta este, totuşi, chiar credinţa pe care pare să o fi nutrit Jaurès, care îşi justifica astfel politica de a încheia alianţe cu toate grupurile, apelurile către toate clasele sociale şi rolul de reconciliator universal. Jaurès nu a acceptat ideea marxistă de progres, care folosea răul ca pe un instrument necesar, şi era complet străin de tragedia hegeliană a istoriei. Filosofia istoriei pe care o susţinea combina într-un întreg coerent, aşa cum am văzut, noţiunea de socialism privit ca o salvare a lumii cu cea de socialism privit ca rezultatul unei tendinţe istorice imanente, în timp ce teoria lui Marx le privea ca pe nişte noţiuni interdependente. Dar coerenţa lui Jaurès este dobândită cu preţul unui optimism profetic care îi permite să creadă că lumea viitoare, a unităţii universale, va cuprinde în esenţa ei întreaga istorie trecută şi că, într-o bună zi, se va vedea că niciun efort uman nu a fost zadarnic şi niciun efort al spiritului nu s-a irosit împotriva indiferenţei naturii. Socialismul său şi metafizica sa soteriologică s-au născut din dragostea lui pentru lume şi pentru semeni. Dacă această frază este laudativă, ea se referă la Jaures ca fiinţă umană, şi nu la răceala analitică a minţii sale.

PAUL LAFARGUE:
UN MARXISM HEDONIST

Lafargue este, fără îndoială, unul dintre principalii *scriptores minores* ai canonului marxist. El este tratat cu respectul cuvenit unei autoritati minore chiar şi de ortodocşii din zilele noastre. În calitate de cofondator, împreună cu Guesde, al partidului socialist francez, aflat în polemică cu anarhiştii, cu creştinii şi cu Jaurès, ca propagandist al marxismului şi, în sfârşit, ca prieten şi ginere al lui Marx, el merită pe deplin un loc de rangul doi în panteonul marxist. Este adevărat că marxismul său a fost cât se poate de simplificat şi că, în scrierile lui, nu există ceva care merită titlul de „dezvoltare" a doctrinei. Dar, dintre toţi scriitorii francezi, el a fost cel mai apropiat de ortodoxia germană, iar pe vremea sa, această apropiere era piatra de temelie a purităţii doctrinare.

Paul Lafargue (1842-1911) a fost fiul unui muncitor pe plantaţie din Cuba; tatăl său era în parte negru, iar, din partea mamei sale, avea sânge indian. Când era încă un copil, familia sa a ajuns în Franţa, unde a şi fost educat. A studiat medicina la Paris, dar a fost exmatriculat de la universitate pentru activităţile lui socialiste, după care s-a mutat la Londra şi şi-a luat licenţa în 1868; în acelaşi an, s-a căsătorit cu Laura, fiica lui Marx, întorcându-se în Franţa la sfârşitul lui 1868, a început să scrie ca ziarist şi a profesat ca doctor. A fost membru al Comunei din Paris şi, după înfrângerea acesteia, a fugit în Spania, unde a fost activ în micul partid socialist condus de Pablo Iglesias. La sfârşitul lui 1872 s-a întors la Londra,

unde a rămas timp de zece ani. Şi-a câştigat existenţa ca fotograf, a scris articole şi pamflete şi i-a ajutat pe Marx şi pe Guesde să schiţeze programul partidului socialist francez. După amnistia acordată membrilor Comunei, sa întors în Franţa în primăvara anului 1882, a lucrat ca funcţionar public şi a fost un propagandist activ al marxismului; a scris mult, a ţinut discursuri în provincii şi l-a asistat pe Guesde ca lider de partid. în 1891, a fost ales în Cameră. El şi Laura s-au sinucis, nu din disperare, ci pentru a se sustrage senilităţii.

Ca scriitor şi teoretician, Lafargue era un diletant înzestrat şi versatil, unul dintre multele exemplare de acest gen din istoria marxismului. Articolele şi pamfletele sale popularizau un anumit stil care, la fel ca acela al lui Plehanov, a contribuit la diluarea valorilor intelectuale ale marxismului. Scria aproape în fiecare disciplină a ştiinţei socialiste: filosofic, istorie, etnologie, lingvistică, religie, economie şi critică literară. Nu era un expert în niciunul dintre aceste domenii, dar ştia câte ceva despre fiecare din surse de mâna a doua. La fel ca majoritatea marxiştilor, credea că, dacă Marx a oferit o cheie universală, aceasta putea fi folosită de oricine pentru a explica secretele tuturor ştiinţelor, indiferent cât de puţină cunoaştere specializată ar fi deţinut persoana respectivă. Credea şi că putea contribui la triumful marxismului prin descoperirea, în lucrări nonmarxiste, a unor elemente care păreau să confirme adevărul materialismului istoric prin corelarea fenomenelor politice şi literare sau a mentalităţilor sociale cu un anumit mod de producţie economică. El nu a realizat că, deşi era uşor să descoperi multe relaţii de acest fel, ele nu demonstrau teoria generală a lui Marx mai mult decât poate fi demonstrată teoria geneticii prin acumularea cazurilor de asemănare între părinţi şi copii.

Pe scurt, nu se poate spune că Lafargue a extins sau a îmbunătăţit în vreun fel doctrina marxistă. Cu toate acestea, el nu este nesemnificativ în istoria marxismului, pentru că a contribuit mai mult decât oricine altcineva la popularizarea marxismului în

Franţa şi pentru că scrierile lui, aşa simplificatoare, cum sunt, au scos în evidenţă un aspect al marxismului mai puţin evident la scriitorii marxişti mai importanţi. El a fost printre primii care au criticat literatura de pe poziţii marxiste, iar amuzanta lui broşură maliţioasă la adresa lui Victor Hugo se poate citi şi acum cu interes.

Nu există până în acest moment nicio ediţie completă a scrierilor lui Lafargue. Cele mai importante lucrări ale sale sunt: *Le Déterminisme économique: la méthode historique de Karl Marx* (1907), o broşură foarte populară intitulată *Le droit à la paresse* (1883), *Le Programme du parti ouvrier* (scris în colaborare cu Guesde, 1883) şi un dialog cu Jaurès asupra materialismului istoric (1895).

Lucrările filosofice ale lui Lafargue nu trec dincolo de senzaţionalismul popular şi de materialismul Iluminismului. El
subliniază mai ales derivarea tuturor ideilor abstracte din percepţia senzorială, folosind argumentele lui Locke, Diderot şi Condillac. El susţinea că ideea lui Platon cum că entităţile

abstracte pot fi intuite independent de percepţie era nu numai falsă, ci şi reacţionară din punct de vedere social, pentru că îl privea pe om ca fiind mai mult decât o fiinţă fizică şi, deci, deschidea drumul către mistificarea religioasă. Acesta era motivul pentru care burghezia, după ce luptase împotriva creştinismului sub stindardul materialismului şi al senzaţionalismului, îşi diminuase fervoarea inconoclastă imediat după ce obţinuse puterea, ajungând la o alianţă cu Biserica şi reinstaurând credinţa platonic-creştină în cunoaşterea suprasenzorială. Astfel se petrecuseră lucrurile cu Maine de Biran şi Cabanis, în timp ce întreaga mişcare romantică, începând cu Chateaubriand, nu era decât o încercare de reconciliere a burgheziei cu catolicismul. Burghezia avea nevoie de ficţiunea adevărurilor eterne şi a cunoaşterii suprasenzoriale pentru a putea perpetua şi consfinţi ordinea socială care îi servea interesele. între timp, materialismul Iluminismului fusese adoptat de către proletariat, ca o armă împotriva moralităţii ascetice predicate de Biserică pentru a menţine diviziunile de clasă şi

exploatarea. Materialismul lui Lafargue este exprimat în formule rudimentare, asemănătoare celor ale lui La Mettrie, Cabanis sau Moleschott, adică cu ceea ce este stigmatizat de tradiţia marxistă drept „materialism vulgar”.

De pildă, el scrie: „Creierul este un organ al gândirii la fel cum stomacul este unul al digestiei” *(Recherches sur Rorigme et révolution des idées de justice, du bien...)* sau: „Creierul transformă impresiile în idei la fel cum un dinam transformă mişcarea în electricitate” (dialogul cu Jaurès). Problema epistemologică a funcţiei independente a abstractizării nu este abordată în scrierile sale. Singura obiecţie validă la adresa senzationalistilor secolului al XVIII-lea este, în opinia lui, aceea că creierul, datorită moştenirii unei experienţe acumulate, are o „dispoziţie” către asimilarea ideilor abstracte şi nu poate fi, în consecinţă, o simplă *tabula rasa.* Un argument pe care îl oferă frecvent în favoarea senzaţionalismului este acela că etimologia dovedeşte că termenii care desemnează idei abstracte precum „dreptatea”, „bunătatea” şi alte virtuţi, precum şi ideea de „număr” şi toate celelalte universalii sunt derivaţi din numele unor obiecte empirice sau din calităţi percepute cu ajutorul simţurilor.

în argumentaţia sa filosofică, Lafargue este mai apropiat de Feuerbach decât de Marx – un Feuerbach târziu, eliberat de orice „povară” a hegelianismului. Filosofia idealistă şi istoria religiei nu sunt pentru el decât un sistem de iluzii şi un instrument al diviziunii de clasă. Spre deosebire de Marx, el nu vede nicio valoare cognitivă în istoria idealismului; cât despre vechea controversă dintre simţ şi spirit, care a debutat cu opoziţia dintre stoicul Zenon şi Platon, aceasta este pur şi simplu istoria adevărului împotriva erorii. Religia este proiecţia pasiunilor umane, *mores,* şi a condiţiilor sociale într-o lume a fiinţelor supranaturale. Ideea că un suflet locuieşte în trup provine din încercările primitive de a explica natura viselor; existenţa imaginilor din vis i-a făcut pe oameni să-şi imagineze fiinţe supranaturale şi zeităţi şi să presupună că

sufletul ar fi nemuritor. Credinţa într-un suflet incorporai era o caracteristică a societăţii matriarhale şi a dispărut odată cu trecerea la societatea patriarhală, dar a fost resuscitată odată cu declinul acesteia din urmă, pregătind astfel terenul pentru creştinism. Intr-o altă lucrare, în comentariile sale asupra programului partidului, Lafargue explică religia ca provenind din frica de forţele necontrolate ale naturii; ea este reacţia omului primitiv, care este încă pe jumătate animal, faţă de propria neajutorate în faţa forţelor elementare ale naturii. Pe măsură ce oamenii au reuşit să-

[5]

şi extindă controlul asupra naturii, religia a intrat în

[3]

declin; ea va dispărea complet atunci când revoluţia socialistă îi va permite omului să-şi controleze pe deplin condiţiile de viaţă.

în discuţia lui despre „determinismul economic”, Lafargue simplifică din nou marxismul până în punctul în care acesta nu mai poate fi recunoscut. El înţelege prin materialismul istoric în primul rând faptul că ar exista o dezvoltare socială lipsită de un scop sau de o intenţie preexistente: totul, inclusiv comportamentul uman, este efectul inevitabilei cauzalităţi naturale. Liberul-arbitru este o iluzie: acţiunile oamenilor sunt determinate în totalitate de circumstanţele naturale sau de

[3]

condiţiile pe care le-au creat oamenii înşişi. În mediul creat de om, schimbările se produc cel mai frecvent în modul de producţie (pe care se pare că Lafargue îl identifică cu forţele de producţie sau, mai degrabă, cu întregul mecanism de producţie). Aceste schimbări produc inevitabil schimbări corespunzătoare în instituţiile sociale şi în ideologii; dacă acestea din urmă nu sunt pe deplin identice în societăţi diferite aflate la acelaşi nivel tehnologic, aceasta se întâmplă din cauza diferenţelor din mediul natural. În general, Lafargue este totuşi de acord cu Vico, care a observat că toate societăţile umane trec prin aceleaşi faze de dezvoltare. Matriarhatul, patriarhatul, sclavagismul, feudalismul, capitalismul, toate comunităţile umane trec prin aceste stadii în drumul lor spre comunism,

iar acesta din urmă este tot atât de necesar ca fazele care l-au precedat.

începutul dezvoltării sociale este egalitatea comunistă primitivă, în care sunt necunoscute ideile de dreptate şi de proprietate, la fel ca constrângerile morale de orice natură. Printre celelalte stereotipuri ale Iluminismului, Lafargue a resuscitat într- un fel şi mitul bunului sălbatic, pe care marxiştii timpului său nu îl invocau, deşi urme ale acestui mit pot fi găsite şi la Engels. Oamenii primitivi, susţinea el, erau aproape în toate privinţele superiori celor din prezent în privinţa dezvoltării fizice, a fericirii şi a purităţii sufletului.

> S-a dovedit că bărbaţii şi femeile din comunităţile primitive nu simţeau nici gelozie, nici afecţiune părintească; ei trăiau în poligamie, femeia având atâtia soţi câţi îşi dorea, iar bărbatul atâtea soţii câte avea posibilitatea sa întreţină; călătorii ne spun că toţi aceşti oameni trăiau într- o stare de mulţumire şi concordie care o depăşea pe cea a membrilor familiilor monogame, triste şi egoiste.

Lafargue susţinea aceste lucruri în discuţia cu Jaurès, în timp ce, în *Dreptul de a fi leneş,* el scrie:

> Gândeşte-te la bunul sălbatic pe care misionarii negoţului şi negustorii religiei nu îl depravaseră încă prin creştinism, sifilis şi prin dogmele muncii şi apoi uită-te la nenorociţii noştri de servitori ai maşinii (...) Frumuseţea fizică şi înfăţişarea nobilă a membrilor triburilor primitive, încă necorupte de ceea ce Poeppig numeşte „respiraţia otrăvitoare a civilizaţiei", trezesc admiraţia şi uîmirea observatorilor europeni. În mod similar, Le Play observă că „tendinţa oamenilor din Bashkir către indolenţă, obiceiul reflecţiei şi inactivitatea vieţii nomadîce (...) Lau înzestrat cu o subtilitate a minţii şi a judecăţii şi cu o distincţie a comportării rar întâlnite, la acelaşi nivel social, în civilizaţiile mai dezvoltate".

Lafargue, ca majoritatea predecesorilor lui, susţinea imaginea idilică a omului primitiv pentru a critica civilizaţia industrială mai degrabă decât pentru a declanşa într-adevăr o mişcare „înapoi la natură". Cu toate acestea, exista o mulţime de clişee arcadice în descrierea pe care o face el viitorului paradis comunist. Societatea perfectă nu este o întruchipare a ideii de dreptate, ci una în care această idee nu are niciun înţeles, fiind legată de proprietatea privată şi de reglementarea relaţiilor de

proprietate. În comunismul primitiv, viaţa socială era expusă instinctului de răzbunare, care îşi are originea în biologie. Acest instinct arhaic a fost apoi transformat într-un sistem de retribuire reglementat social, dar, cum acest sistem nu era suficient pentru a plăti toate datoriile private, a fost creată instituţia proprietăţii private pentru ca drepturile şi aspiraţiile individuale să poată fi satisfăcute fără violenţă. Astfel, a apărut pentru prima oară ideea de „dreptate”. Scopul ei iniţial era să susţină egalitatea socială existentă, dar, în cadrul sistemului proprietăţii private, a început să consacre privilegiul şi a devenit astfel inumană.

Aşa cum se va vedea, Lafargue reproduce în realitate teoria lui Hobbes despre contractul social, crezând că oferă o explicaţie marxistă a apariţiei civilizaţiei, dar, spre deosebire de Hobbes, el crede că socializarea proprietăţii spre care se îndreaptă capitalismul va reinstaura un stadiu de inocenţă al omenirii, eliberată de legi, revendicări şi obligaţii. Acest lucru este, probabil, cel mai clar în controversa sa cu Jaurès. Acesta susţinea că, în interpretarea istoriei, materialismul şi idealismul pot şi trebuie să fie reconciliate, pentru că, pe de-o parte, idealurile umane pot fi împlinite numai prin schimbări economice şi, pe de altă parte, oamenii au nevoie de idealuri pentru a recunoaşte că necesitatea istorică este benefică. Ideile raţionale nu ne sunt cunoscute decât ca materializate în lume; la fel, tot ceea ce se întâmplă în lume este materializarea unei idei raţionale. Viaţa spiritului reflectă fenomenele economice, dar, în acelaşi timp, schimbarea economică este, în parte, datorată forţelor morale prezente în spirit; dorinţa de unitate, frumuseţea şi dreptatea acţionează ca nişte *idées-forces* de-a lungul istoriei. Pe scurt, trebuie să recunoaştem atât teoria că evoluţia este determinată cauzal, cât şi ideea[3] care îi dă sens şi[?] care vede în ea întruchiparea valorilor. Atât ca un mijloc de înţelegere a schimbării istorice, cât şi ca o teorie care descrie această schimbare, idealismul nu este un rival al materialismului marxist, ci un complement al său.

Replica lui Lafargue scoate în mod clar în relief conflictul ireconciliabil dintre cele două moduri de gândire (sau mentalităţi) fundamental diferite, cea naturalistă şi cea moralistă. Nu există, subliniază el, niciun scop intrinsec al evoluţiei istorice şi nicio aspiraţie către idealuri care să acţioneze ca o cauză eficientă, pentru că evoluţia nu este un fenomen specific uman. Specia umană a apărut nu datorită vreunei intenţii conştiente, ci pentru că oamenii au devenit îndemânatici. Toate ideile abstracte, mai ales valorile morale şi ideea de dreptate, derivă din percepţii senzoriale interpretate în conformitate cu condiţiile economice dominante.

> Ideile de dreptate, bazate pe noţiunile de „al meu” şi „al tău”, care întunecă mintea fiinţelor umane civilizate vor dispărea ca un vis arunci când proprietatea privata va ceda locul proprietăţii comune. *{Recherches sur l'origine...)*

Adevăratul ideal nu este dreptatea, ci pacea şi fericirea într-o societate în care totul aparţine tuturor oamenilor. Aceasta este o versiune modernă a condiţiilor paradiziace ale comunismului primitiv, dar numai acum aceste aspiraţii vor deveni o reflectare şi o contraparte a cursului actual al schimbării economice.

Tabloul noii ordini schiţat de Lafargue este cel mai clar conturat în *Dreptul de a fi leneş.* Oamenii vor fi fericiţi în comunism pentru că nu vor trebui să muncească. În trecut, ei au fost păcăliţi de propaganda burgheză şi clericală care le spunea că munca ar fi un merit în sine; dar, de fapt, ea este un blestem, la fel ca dragostea de muncă.

> Toate nefericirile individuale şi colective sunt cauzate de pasiunea omului pentru muncă (...) Pentru ca proletariatul să-şi realizeze propria forţă, trebuie să se debaraseze de toate prejudecăţile moralităţii creştine, economice şi liber-cugetătoare. El trebuie să-şi redescopere instinctele naturale şi să proclame că dreptul de a fi leneş este de o mie de ori mai sacru şi mai nobil decât drepturile omului inventate de avocaţii metafizicieni ai revoluţiei burgheze. El trebuie să refuze ferm să muncească mai mult de trei ore pe zi, şi sa-şi petreacă restul zilei în repaus şi veselie sărbătorească.

Tehnologia modernă permite ca munca să fie redusă la minimum, satisfăcând în acelaşi timp toate

nevoile umane; în comunism, nu va mai fi nevoie de comerţ internaţional, pentru ca...

> ... europenii îşi vor consuma bunurile acasă în loc să le exporte la celălalt capăt al lumii şi, de aceea, marinarii, docherii şi muncitorii din transporturi vor putea sa trăiască o viaţă eliberata de nevoia de a munci (...) Clasa muncitoare, la fel ca clasa burgheză înaintea ei, va trebui să-şi reducă gustul pentru asceză şi să îşi dezvolte apetitul pentru consum. În loc ca muncitorii să primească în fiecare zi, în cel mai bun caz, o bucată mică de carne tare, vor mânca fripturi mari şi suculente. În loc de vin prost amestecat cu apă, vor bea carafe de vin franţuzesc de cea mai bună calitate; apa va fi băutura animalelor.

în acest fel, Lafargue, spre deosebire de Marx, trasează o imagine a comunismului privită doar din unghiul consumului. Marx considera într-adevăr că reducerea progresivă a zilei de lucru este o trăsătură distinctivă a societăţii viitoare, dar se gândea că oamenii vor trebui să facă din ce în ce mai puţină muncă necesară şi că se vor bucura de mai mult timp liber pentru activităţile creative. Comunismul nu era pentru el în primul rând un prilej pentru consumul lipsit de griji, ci pentru împlinirea de sine prin acţiune. Pentru Lafargue, comunismul semăna mai curând cu Abaţia Theleme, aşa cum sugerează în introducerea sa la programul partidului socialist francez:

> Rabelais era un om vizionar. El a prevăzut societatea comunistă a viitorului, în care vom produce mai mult decât vom avea nevoie şi în care toţi vor putea să consume cât de mult vor dori.

Comunismul era o chestiune de eliberare a instinctelor naturale ale omului de inhibiţiile civilizaţiei bazate pe proprietatea privată. Era o adevărată întoarcere la natură, la o viată a înclinaţiei naturale eliberate de limitele moralităţii.

Putem observa, din această descriere, cât de naivă şi frivolă era interpretarea dată de Lafargue materialismului istoric, teoriei marxiste a cunoaşterii şi chiar socialismului. Cu toate acestea, scrierile lui prezintă o versiune posibilă a naturalismului simplificat care trecea în mod curent drept marxism pe timpul său. Dacă presupunem că natura umană e

determinată de înclinaţii proprii constituţiei sale biologice şi că istoria umană a tins să deformeze aceste înclinaţii, mai degrabă decât să le satisfacă, era destul de rezonabil să crezi că eliberarea socială va lua forma unei eliberări a instinctelor naturale; acesta era şi principiul socialismului lui Fourier. Caracterul unic şi specific al existenţei umane care juca un rol atât de important în teoria lui Marx a fost ignorat în scheme simplificate de acest gen; acesta era, într-adevăr, greu de susţinut pornind de la ideea că omul era un produs al legilor evoluţiei care guvernează întreaga natură. Această presupunere nu îi era totuşi specifică lui Lafargue, ci era un loc comun pentru marxiştii postdarwinişti. În optimismul său naiv şi în doctrina sa despre comunism orientată spre consum, Lafargue a exprimat în termeni simplificaţi o posibilă variantă a filosofîei naturaliste. Ideile lui combinau într-un amalgam vulgarizat senzaţionalismul secolului al XVIII-lea, mitul bunului sălbatic, evoluţionismul postdarwinist şi marxismul, cel din urmă fiind un pilon de susţinere al idealurilor secolului al XVIII-lea mai degrabă decât un punct de reper pentru corectarea lor. în aceasta constă originalitatea marxismului lui Lafargue, dacă el poate fi într- adevăr considerat un marxist.

VII

GEORGES SOREL: UN MARXISM JANSENIST

1, Locul lui Sorel

în ce măsură aparţin scrierile lui Sorel istoriei marxismului? El nu a fost membru al niciunei mişcări politice care-şi revendica o descendenţă spirituală de la Marx şi, deşi a luat parte la toate marile polemici ale vremii sale, a rămas mereu în afara lor, astfel încât gardienii ortodoxismului marxist nu au fost foarte interesaţi să îi respingă ideile. Şi-a păstrat distanţa faţă de certurile politice şi partinice şi nu a

scris niciun tratat despre materialismul istoric. Nu se considera un marxist ortodox şi nu a ezitat să-i critice nici pe maestru, nici pe discipoli, ori de câte ori i s-a părut necesar. El rămâne vag asociat cu fascismul italian, pentru că Mussolini şi alţi ideologi l-au recunoscut o vreme ca pe un profet al mişcării. Din punctul de vedere al marxismului, Sorel poate fi considerat o bizarerie accidentală: la începutul carierei sale literare, nu avea nimic în comun cu marxismul, iar numele său nu figurează în dezvoltarea ulterioară a doctrinei.

Cu toate acestea, în perioada în care şi-a scris principalele lucrări, Sorel nu numai că se considera un marxist, dar credea şi că putea extrage esenţa filosofici marxiste – războiul de clasă şi independenţa proletariatului – şi că îl putea opune pe Marx însuşi întregului corp al ortodoxiei contemporane, fie ea reformistă sau revoluţionară. Ambiţia lui neîmplinită a fost să fie un Luther al mişcării marxiste, pe care o considera coruptă de lupta pentru putere şi privilegii, la fel cum Roma îi apăruse reformatorului german sub forma Prostituatei din Babilon. El visa la un marxism pur sub aspect moral şi doctrinar; versiunea lui de marxism, deşi îşi avea originile într-o mare varietate de surse, nu a fost o

cârpeală, ci un întreg extrem de coerent. El i-a influenţat în mod cert pe primii ideologi ai comunismului italian, ca Antonio Gramsci, Angelo Tosca şi Palmiro Togliatti.

Sorel se deosebea totuşi de contemporanii săi marxişti nu doar prin faptul că îl interpreta pe Marx în felul său propriu sau prin faptul că uneori îl critica, pentru că acelaşi lucru îl faceau şi fanatici ai ortodoxiei marxiste ca Rosa Luxemburg. Principala diferenţă era că toţi ortodocşii priveau marxismul ca pe un adevăr ştiinţific, la fel cum erau, de pildă, teoria evoluţionistă sau teoria cuantică, în timp ce Sorel îl considera adevărat într-un sens pragmatic, ca expresia ideologică a unei mişcări de eliberare şi întinerire a rasei umane. Faptul că era adevărat însemna că era instrumentul de neînlocuit pe care istoria îl pusese în mâinile proletariatului, deşi nu

exista nicio garanţie că proletariatul îl va folosi cu succes. Marxismul era adevărul vremii sale în acelaşi sens în care fusese, pe vremuri, creştinismul timpuriu: speranţa unei noi aurore a omenirii, şi nu o descriere „ştiinţifică” a istoriei, un mijloc de prognozare corectă sau o sursă de informaţii despre univers demnă de încredere. În stadiul actual al istoriei, era instrumentul cel mai potrivit pentru realizarea valorilor supreme ale omenirii, dar aceste valori, în substanţa şi originea lor, nu datorau nimic marxismului. De aceea, Sorel a fost liber să se răzgândească în privinţa marxismului, dar nu şi în legătură cu valorile sale. El putea fi un marxist sau un naţionalist, rămânând totuşi fidel idealului fată de care marxismul nu reprezenta decât un instrument al istoriei, care era potrivit doar într-un anumit moment. De aceea, chiar şi atunci când a fost profund devotat filosofici marxiste, el nu a fost marxist în acelaşi sens în care erau Kautsky sau Labriola şi nu pentru că ar fi interpretat doctrina într-un mod diferit, ci pentru că îi acorda o semnificaţie istorică diferită şi pentru că nu se temea să îl interpreteze pe Marx în lumina altor autorităţi, cum erau Proudhon, Tocqueville, Bergson sau Nietzsche. Sorel a fost unul dintre puţinii care au încercat să adapteze marxismul la stilul filosofic al erei neoromantice, adică să îl interpreteze într-un sens pragmatic şi activist, punând accentul pe factorii psihologici şi pe respectul faţă de rolul independent al tradiţiei, într-un spirit radical opus pozitivismului şi raţionalismului.

[?] [5]

Ideile lui Sorel cu privire la problemele sociale sunt dominate de idealuri de măreţie, demnitate, eroism şi autenticitate; el tratează revoluţia, proletariatul şi războiul de clasă ca pe nişte instanţe istorice ale acestor valori supreme. Radicalismul şi intransigenţa sunt, în ochii săi, valoroase prin ele însele, indiferent de obiectul lor. El pare să aprobe orice fenomen istoric care deriva din porniri autentice, puternice, din fervoarea dezinteresată, din aspiraţii exaltate şi din speranţe generoase. Respectă ardoarea credinţei religioase, dar dispreţuieşte religia atunci când apare sub forma

scolasticii sau a politicii sau când este întinată de calcul utilitar ori de un spirit al raţionalismului ori al reconcilierii. Este entuziasmat de mişcarea muncitorilor ca

de o revoltă în numele unui mare mit al renaşterii, dar dispreţuieşte manevrele parlamentare şi slăbiciunea reformismului ezitant. Respinge tradiţia anticlericalismului ca pe o punte între socialişti şi radicalii mic-burghezi, dar şi ca pe o rămăşiţă a raţionalismului secolului al XVIII-lea, cu încrederea sa optimistă într-un progres continuu şi inevitabil. Se opune naţionalismului ca unui mecanism care deposedează proletariatul de statutul lui de categorie perfect distinctă; dar, atunci când se îndepărtează de sindicalişti, se întoarce la radicalismul naţionalist cu aceeaşi speranţă care îl făcuse să devină marxist, şi anume aceea de a recrea lumea în versiunea ei cea mai pură. în toate luptele, este mai interesat de eroismul luptătorilor decât de cine câştigă sau de cine are dreptate. Spiritul de învingător al proletariatului îl inflamează mai mult decât viziunea socialismului. Atunci când se alătură mişcării proletare, nu face asta pentru a îmbunătăţi condiţiile de viaţa ale celor oprimaţi, ci pentru că fluxul unor evenimente istorice promite o renaştere a măreţiei. Susţine separarea completă a proletariatului de burghezie şi de toate acţiunile şi înfăptuirile acesteia din urmă.

Indiferent de cât de diferite sunt sursele intelectuale ale gândirii lui Sorel în cadrul operei sale, ele formează un întreg coerent. Educaţia lui jansenistă i-a imprimat fără îndoială o aversiune faţă de orice credinţă optimistă în bunătatea naturală a omenirii, într- un triumf lipsit de dificultăţi al binelui asupra răului sau în atingerea unor scopuri de anvergură cu un preţ foarte mic. Din această educaţie proveneau şi dispreţul său faţă de tacticile iezuite de conciliere, intransigenţa lui în toate privinţele, respingerea după o logică de tipul „totul sau nimic” a oricărui compromis şi credinţa într-o distincţie clară între cei aleşi şi restul lumii.

Opunându-se doctrinei progresului automat, Sorel era ataşat de tradiţia creştinismului radical, adică de

creştinismul martirilor.

Educaţia lui tehnică şi cariera lui de inginer i-au inoculat un cult al expertizei şi al eficienţei, o respingere a diletantismului şi a retoricii vide, o convingere că producţia, şi nu schimbul, era ceea ce conta şi o admiraţie pentru capitalismul în formele sale incipiente, brutale şi expansioniste înainte de a fi contaminat de filantropie şi de spiritul compromisului.

De la Marx, Sorel a preluat credinţa că revoluţia care va restaura societatea va fi înfăptuită de proletariat, o clasă clar diferenţiată a producătorilor direcţi, obligaţi să îşi vândă forţa de muncă şi întruchipând speranţa într-o revoluţie totală care va elibera omenirea. Principiile de bază ale marxismului lui Sorel sunt lupta de clasă, dispreţul faţă de utopie, o credinţă literală în abolirea statului şi aşteptarea unei revoluţii totale care va fi înfăptuită de proletariatul clar distinct de restul societăţii.

Giambattista Vico a adăugat noţiunea de *ricorso,* de întoarcere ciclică a omenirii la sursele sale uitate. Revoluţia proletară urma să fie o astfel de „întoarcere”, o redescoperire a valorilor primare înrădăcinate în moralitatea tribală.

Sorel a fost influenţat şi de Proudhon, de la care a învăţat să privească socialismul în primul rând ca pe o problemă morală, legată de crearea unui nou tip de om (etica producătorului), şi să considere proletariatul, luat separat, ca pe un nou tip de rasă, chemată să împartă lumea între ea însăşi şi tot restul ei. Importanţa pe care Sorel o atribuie familiei şi moralităţii sexuale în viaţa socială este datorată lui Proudhon, la fel ca obiceiul de a descrie socialismul în termenii dreptăţii şi demnităţii mai mult decât în cei ai bunăstării.

Bergson a fost principalul exponent al stilului de gândire care domină în opera lui Sorel: opoziţia dintre percepţia intuitivă „globală” şi gândirea analitică, care ia, la Sorel, forma specifică a opoziţiei dintre „mit” şi „utopie”. Bergson i-a oferit lui Sorel şi mijloacele conceptuale de a pune în contrast determinismul ştiinţific, combinat cu o credinţă în predictibilitatea proceselor sociale, cu ideea unei

spontaneităţi imprevizibile. În plus, Sorel a preluat de la Bergson convingerea legată de imposibilitatea de exprimare a concretului, care i-a permis să îşi apere de argumentaţia raţională concepţia proprie despre „mit”.

Influenţa lui Nietzsche este clar prezentă în cultul lui Sorel pentru măreţie, în ura lui pentru mediocritate şi pentru o implicare agresivă şi meschină a partidului în viaţa politică.

Marii exponenţi ai conservatorismului liberal – Tocqueville, Taine, Renan – au exercitat o influenţă puternică asupra lui Sorel într-o primă fază şi într-o oarecare măsură şi în perioada lui marxistă. A învăţat de la ei să abordeze politica cu sobrietate, să perceapă coruperea instituţiilor democratice şi interesele care stau la baza retoricii umaniste. A preluat de la aceşti autori şi înţelegerea creştinătăţii timpurii, a revoluţiei şi a vechiului regim.

Din asemenea surse de inspiraţie diferite, Sorel a creat un sistem ideologic care a spulberat conglomerate tradiţionale de valori şi a combinat ideile altfel decât toţi predecesorii săi. Ca marxist, a luptat pentru valori asociate în mod tradiţional cu dreapta: demnitatea căsătoriei şi a familiei, solidaritatea tribală, onoarea şi tradiţia, dreptul cutumiar şi caracterul sacru al experienţei religioase. Ca scriitor, a acordat prea puţină atenţie coerenţei şi structurii şi a fost mai degrabă un apostol decât un amator de controverse. Gândurile lui păreau să se dezvolte iară un plan, urmând o linie intuitivă, dar întotdeauna în conformitate cu anumite tendinţe şi valori dominante. Lucrările lui sunt greu de citit nu pentru că ar fi obscure, ci pentru că le lipseşte unitatea literară. Uneori, începe prin a enunţa o problemă, după care plonjează în digresiuni, citate lungi, polemici agresive şi provocări violente, în decursul cărora pare că a uitat problema pe care o dezbate. Ca scriitor, a fost cu mult deasupra marxiştilor ortodocşi, dar nu a avut un control suficient asupra talentului său. Ardoarea sa polemică şi lipsa disciplinei logice îngreunează mai ales încercarea de a-i rezuma ideile, dar anumite teme recurente pot fi identificate în mod clar.

Brzozowski, care era un scriitor de aceeaşi factură, era de părere că această spontaneitate şi lipsă de sistem preconceput ar fi un mare merit al lui Sorel. Stilul acestuia din urmă aminteşte de „evoluţia creatoare” a lui Bergson, dezvoltându-se în conformitate cu o tendinţă regulativă, dar fără a avea un scop predeterminat.

Cel mai simplu mod de a prezenta sau de a reprezenta sistematic gândirea lui Sorel este de a enumera într-o listă de coloane paralele ideile şi valorile cărora li se opunea sau pe care le critica şi cele pe care le apăra. Rezultatul ar fi următorul tabel.

gândire utopică	realism istoric marxist
raţionalism	intuiţie bergsoniană şi gândire bazată pe
raţionalism sociologic	respect pentru tradiţie
determinism	spontaneitate
fericire	demnitate şi măreţie
socialism politic	sindicalism
diletantism	profesionalism
cult al Revolutei	cult al creştinătăţii timpurii
reformă	revoluţie
credinţă în progres	voluntarism, responsabilitate individuala
alianţe între clase	izolare a proletariatului
politică şi putere	producţie şi organizare a producţiei
optimism	pesimism
intelectuali şi	proletariat
partide politice	sindicate ale clasei muncitoare
revoluţie politică	grevă generală
utopie	mit
democraţie	libertate
moralitate a	moralitate a producătorului
religie scolastică	religie a misticilor şi a martirilor
decadenta	*rieorso,* o întoarcere la surse
ştiinţe sociale	mitul activist
Starul	o asociaţie a producătorilor

Această serie de antiteze poate părea bizară pentru oricine este familiarizat cu stereotipurile şi asocierile conceptuale clasice ale marxismului, dar valorile pozitive ale lui Sorel, luate împreună, îi definesc cu claritate atitudinea polemică. El se opunea politicienilor socialişti contemporani, conducători ai Internaţionalei, care, în ochii lui, erau doar o bandă de egoişti gata să se înfrupte de pe poziţii oficiale după ce reuşeau să le smulgă de la burghezie. Mai ales pe Jaures, Sorel îl ridiculizează în mai toate scrierile sale ca pe un simbol al socialismului mic- burghez care încerca să câştige de

partea sa burghezia pentru a linişti proletariatul, pentru a distruge ideea de luptă de clasă şi pentru a introduce un nou sistem de privilegii pe baza unei unităti contrafăcute.
[5]

2. Rezumat biografic

Georges Sorel s-a născut din părinţi burghezi, la Cherbourg, în 1847. A studiat la Ecole Politechnique şi a devenit inginer în cadrul departamentului de drumuri şi poduri, unde a lucrat până în 1892. Primele sale scrieri au fost publicate cu puţin timp înainte de pensionare: *Le Procès de Socrate* (1889), *Contribution à l'étude profane de la Bible* (1889), *La Ruine du monde antique* (1888). Cam prin anul 1893 a devenit interesat de Marx şi, ulterior, de o mişcare sindicalistă antipolitică bazată în parte pe tradiţii proudhoniste şi anarhiste, condusă de Fernand Pelloutier. În 1898, Sorel a publicat *L'avenir socialiste des syndicats^* lucrare retipărită mai târziu ca o parte a tratatului *Matériaux dune théorie du prolétariat* (1919), iar aceasta a fost o primă încercare de analiză teoretică a experienţei mişcării sindicaliste care se dezvolta independent de partidele socialiste şi chiar în opoziţie faţă de ele. După 1890, Sorel a scris pentru L'Ere Nouvelle şi Devenir Social, unde, între anii 1895 şi 1896, a publicat studii ale lui Durkheim şi Vico. Luându-i apărarea lui Dreyfus în mod activ, a fost deziluzionat atunci când a aflat că susţinătorii socialişti ai lui Dreyfus exploatau afacerea în scopuri pur partinice. Opera lui Bernstein l-a determinat într-o anumită măsură să critice marxismul ortodox, dar propriile sale obiecţii aveau să se dezvolte curând într-o altă direcţie. (Deşi se opunea, în esenţă, reformismului, a continuat să îl admire şi să îl respecte pe Bernstein şi a fost cu totul de acord cu opinia sa că politica Partidului Socialist German nu avea nicio legătură cu programul partidului.) În timp, a devenit tot mai critic la adresa partidului socialist, la adresa democraţiei parlamentare şi a ceea ce el numea „socialism politic", opus sindicalismului. Principalele lui scrieri marxiste sunt: *Réflexions sur la violence*

(1908), *Les Illusions du progrès* (1908), *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1908; cuprinde eseuri scrise după 1898) şi *La Décomposition du marxisme* (1908). Primele două dintre aceste lucrări au apărut iniţial în foileton în Le Mouvement Socialiste, editat de Hubert Lagardelle. Cea de-a patra ediţie a lucrării *Réflexions sur la violence* (1919) conţine un apendice cu o apărare entuziastă a lui Lenin şi a revoluţiei bolşevice. (Lenin nu a manifestat însă niciun interes faţă de Sorel, pe care îl menţionează o singură dată pe un ton dezaprobator.)

În timp, Sorel şi-a pierdut încrederea în mişcarea sindicalistă franceză, dar o vreme a sperat că o mişcare asemănătoare va triumfa în Italia. A avut legături puternice cu această ţară după ce colaborase o bună bucată de vreme la revistele socialiste italiene, începând cu 1898; a scris articole despre Vico şi Lombroso, iar cărţile lui, traduse în italiană, fuseseră lăudate de Croce şi Pareto şi atacate de Labriola. Totuşi, în 1910, după ce a tras concluzia că sindicalismul era corupt fara speranţă de tendinţele reformiste, s-a réorientât spre susţinerea mişcărilor radicale naţionaliste din Franţa şi Italia şi, o vreme, a colaborat cu Action Française; a influenţat, de asemenea, şi grupurile naţional-sindicaliste din Italia, contribuind astfel la crearea bazelor fascismului. A întâmpinat cu entuziasm începuturile mişcării fasciste din 1912 şi şi-a reafirmat simpatia faţă de aceasta în 1919, văzând în ea promisiunea unei renaşteri sociale inspirate de mitologia naţionalistă. Din acelaşi motiv, a salutat revoluţia bolşevică, pe care o considera o îndepărtare de occidentalism şi o apropiere de adevăratul spirit al Moscovei. După ce au ajuns la putere, fasciştii au manifestat un respect de faţadă faţă de Sorel, ca patron al lor spiritual, dar adevărata tendinţă a mişcării lor era afirmarea autorităţii brutale a unui guvern dictatorial, pe care Sorel o detesta. Pe de altă parte, prima revistă comunistă italiană, Ordine Nuovo, editată de către Gramsci la Torino, în 1919, îl privea pe Sorel ca pe un ideolog al proletariatului.

Sorel a murit în 1922, la Boulogne-sur-Seine, unde

trăia de câţiva ani. După sfârşitul anilor "20, ideile lui nu au mai avut nicio influenţă semnificativă asupra vreuneia dintre direcţiile mişcării socialiste şi nici asupra Internaţionalei Comuniste.

3. Raţionalism versus *istorie. Utopie şi mit. Critica Iluminismului*

„Raţionalismul” căruia i se opunea Sorel nu era o poziţie filosofică anume, ci o atitudine intelectuală care îşi extrăgea seva din cartezianism şi care înflorise apoi în saloanele secolului al XVIII-lea, având, în opinia lui, un efect ruinător asupra interpretării contemporane a marxismului. Raţionalismul înţeles în acest fel constă în crearea unor modele de gândire abstracte, simplificate şi în folosirea lor pentru a explica lumea reală şi complexă. Exemple de modele de acest gen sunt teoriile asupra naturii umane care privesc omul ca pe un ansamblu de caracteristici şi de tipuri de comportament generale şi permanente, indiferent de circumstanţele istorice care influenţează în realitate acţiunile umane. Reducând societatea la universalul speculativ al „omului”, raţionaliştii pot emite după bunul lor plac ipoteze legate de natura comunităţii perfecte şi pot construi modele utopice ale viitorului, eliberate de conflict, contingenţă şi aspiraţii rivale. Engels nu a fost nici el străin de acest mod de gândire, pentru că şi el „reduce lumea la o singură fiinţă umană”. Raţionaliştii cred şi că toate acţiunile sunt conduse de motivaţii raţionale şi, de aceea, sunt orbi faţă de complexitatea diferenţelor psihologice din viaţa reală, importanţa tradiţiei şi obiceiurilor şi rolul jucat în dezvoltarea socială de factorii biologici (în special, de cei sexuali) şi de ceilalţi factori. Ei privesc, de pildă, Revoluţia Franceză ca pe triumful unei idei asupra realităţii istorice, uitând de numeroasele forţe, în special de cele înrădăcinate în straturile plebee ale societăţii, care s-au combinat pentru a răsturna vechiul regim. Raţionalismul este un mod de gândire simplificator şi schematic, bazat pe o formă legalistă de raţionament care reduce flintele umane la statutul de unităti

juridice. Istoria utopiilor comuniste este plină de preconcepţii raţionaliste, şi acesta e motivul pentru care ele nu au rivalizat niciodată în mod serios cu formele de guvernare existente. Aşa cum a arătat Pascal, raţionalismul nu este, aşa cum vor cartezienii să ne convingă, un sinonim pentru gândirea ştiinţifică. Cartezianismul a avut succes şi a devenit popular pentru că a transformat stiinta într-un subiect de salon. La fel ca autorii

scolastici, Descartes a plasat între om şi realitate nişte maşinării intelectuale ingenioase care împiedicau omul să-şi folosească în vreun fel gândirea. El le-a oferit laicilor neinstruiţi o formulă simplă pentru a discuta despre subiectele ştiinţifice, crezând că „lumina naturală" îi permite oricui, chiar şi amatorilor, să formuleze judecăţi asupra oricărui subiect. Scriitorii Iluminismului au adoptat acelaşi stil: pentru Condorcet şi pentru Fontenelle, obiectivul nu era să îi înveţe pe oameni într-un mod practic să devină fermieri sau lucrători manuali, ci numai filosofi de salon. Ideologia dominantă a secolului al XVIII-lea era aceea a oamenilor aflaţi în slujba monarhiei, iar filosoful juca rolul de măscărici al curţii; „... *causeurs,* autori de satire şi panegirice, clovni în serviciul aristocraţiei degenerate", pentru a cita cuvintele lui Sorel. Pentru a justifica depravarea morală a saloanelor, Diderot a explicat că singurele instincte din natura erau cele de autoconservare şi reproducere; şi pe vremea lui Sorel, darwinismul era interpretat în acelaşi fel. Enciclopedia nu a contribuit cu nimic la dezvoltarea ştiinţei, ci a fost doar un potpuriu de diletantism util numai pentru conversaţiile din societate. Fanteziile comuniste ale Iluminismului nu erau o ameninţare

>

pentru nimeni. Era periculos să critici condiţiile inumane în care lucrau minerii, dar monarhia şi adepţii săi nu aveau nicio obiecţie faţă de lauda abstractă a comunismului, a virtuţilor republicane şi a legii naturale sau fată de cei care ridiculizau tradiţia în numele vreunei utopii paradiziace.

Literatura utopică, începând de la Platon, era în opinia lui Sorel un produs steril caracteristic al

iluziei raţionaliste.

> Începând cu Renaşterea, utopiile au devenit un gen literar care, simplificând la extrem chestiunile economice, politice şi psihologice, a avut un efect deplorabil asupra formării intelectuale a revoluţionarilor. *{Matériaux...*, ediţia a 3-a)

Utopiile sunt sterile pentru că postulează un individ uman abstract, neinfluenţat de istorie, religie, obiceiuri moştenite sau de orice trăsături naţionale, biologice sau psihologice şi pentru că inventează o situaţie imaginară la care participă astfel de fiinţe; ele sunt, în acelaşi timp, dăunătoare, pentru că autorii lor apelează la prudenţa, iluminarea sau filantropia clasei privilegiate şi slăbesc ataşamentul proletariatului faţă de lupta de clasă. Marxismul este mai apropiat de şcoala de economie burgheză de la Manchester decât de autorii de utopii, pentru că ea propune o viziune realistă asupra societăţii sfâşiate de lupta de clasă, care nu poate fi nici evitată, nici diminuată. Alunecările ocazionale ale lui Marx în naivitatea utopică, cum sunt cele din *Critica programului de la Gotha,* sunt contrare adevăratului spirit al marxismului, care nu apelează la un simţ universal al dreptăţii şi nici nu încearcă să comprime societatea într-o schemă logică, ci ţine cont de forţele care au influenţat, în realitate, istoria în toată complexitatea lor. Datorită marxismului, socialismul s-a despărţit de ideile utopice. Acesta nu mai încearcă să fie o schemă „ştiinţifică” a unei societăţi viitoare sau să concureze cu burghezia în teoretizarea asupra organizării producţiei; scopul său este să ofere ideologia unui război de clasă radical.

În loc de a construi planuri abstracte pentru o societate perfectă, sarcina noastră este să descoperim felul spontan în care au apărut instituţiile sociale de-a lungul istoriei şi să le interpretăm în lumina tuturor circumstanţelor psihologice şi economice. Acest lucru a fost realizat de Savigny atunci când, contrar doctrinei raţionaliste a contractului social, a prezentat noţiunea de drept ca apărând sub forma obiceiurilor locale, acumulându-se în mod gradat şi adaptându-se la condiţii noi pe parcursul istoriei. Autorii de utopii au

redactat proiecte de constituţie pentru întreaga omenire, pentru că nu ţineau deloc cont de istoria reală; marxismul oferea o analiză a istoriei aşa cum era aceasta de fapt, nu aşa cum apărea dintr-o schemă raţionalistă.

În *Reflecţii asupra violenţei,* Sorel acordă o importanţă deosebită aspectelor vieţii sociale care rezistă raţionalizării şi care formează ceea ce am putea numi „nucleul misterului” şi care au, cu toate acestea, un efect mai puternic asupra dezvoltării sociale decât toate celelalte aspecte. în domeniul moralităţii, elementul clar, raţional, cuprinde relaţiile de reciprocitate similare cu schimburile comerciale, în timp ce, prin contrast, viata sexuală rămâne opacă şi ireductibilă la formule simple. În legislaţie, măsurile cel mai uşor de raţionalizat sunt legate de datorii şi contracte; cele mai refractare sunt cele privitoare la familie, care influenţează de fapt întreaga viaţă socială. În economie, comerţul este o zonă raţională, în timp ce producţia, care este principalul factor determinant, este înrădăcinată în mod obscur în tradiţii locale şi istorice. Raţionaliştii eşuează ori de câte ori încearcă să reducă la formule legale simple acele aspecte ale vieţii care ţin de „zonele mai întunecate” ale experienţei şi ale căror diferenţe calitative sunt rezultatul contingenţei istorice. Istoria adevărată seamănă mai mult cu o operă de artă decât cu o construcţie logică transparentă.

Contrastul dintre mentalitatea rationalistă şi cea istorică este 3 >
foarte asemănător celui dintre optimism şi pesimism în sensul specific în care foloseşte Sorel aceşti termeni. Printre optimişti, el îi include pe Socrate, pe iezuiţi, pe *philosophes,* pe ideologii Revoluţiei Franceze, pe autorii de utopii, pe cei care cred în progres, pe politicienii socialişti şi pe Jaurès; printre pesimişti, îi enumeră pe primii creştini, pe protestanţi, jansenişti şi marxişti. Optimiştii cred că răul din lume este cauzat de o legislaţie inadecvată, o lipsă de înţelegere luminata şi de sentiment uman. Ei sunt convinşi că reforma legală va produce imediat paradisul terestru, dar, în practică, iluziile

lor şi ignorarea realităţii sociale îi fac să adopte politici ale terorii asemănătoare cu cele ale revoluţiei. Pe de altă parte, pesimiştii nu cred într-o teorie atotcuprinzătoare sau într-o metodă infailibilă de a crea ordine în univers; ei sunt conştienţi că proiectele umane operează între limite restrânse stabilite de tradiţie, de slăbiciunea omenească şi de imperfecţiunea cunoaşterii noastre. Constienti de relaţia de interdependenţă dintre toate aspectele vieţii, ei privesc condiţiile sociale ca pe un întreg indivizibil care nu poate fi reformat treptat şi care trebuie ori să fie lăsat aşa cum este, ori să fie distrus într-o explozie catastrofală. În Grecia antică, pesimismul era filosofía triburilor războinice din munţi – sărace, mândre, inflexibile şi devotate tradiţiei –, în timp ce optimismul era cea a comercianţilor prosperi de la oraşe. Primii creştini erau pesimişti; crezând că niciun efort uman nu poate reforma lumea, se retrăgeau în ei înşişi şi aşteptau impasibili A Doua Venire. Protestantismul a început ca un efort de a resuscita pesimismul, dar a căzut sub vraja umanismului Renaşterii şi a adoptat valorile acestuia. Pesimismul adevăratului marxism constă în faptul că nu crede în nicio lege automată a progresului, în posibilitatea reformei graduale ori în posibilitatea de a atinge fericirea generală printr-un proces simplu de impunere asupra societăţii a unei construcţii arbitrare a minţii. Marxismul este o provocare apocaliptică pentru conştiinţa proletară nu în numele vreunui program utopic, ci în sensul unui „mit” apocaliptic.

Un mit, aşa cum îl înţelege Sorel, nu este un gen de utopie, ci este exact contrariul său, nu este descrierea unei societăţi viitoare perfecte, ci chemarea la o luptă decisivă. Valoarea lui nu este cognitivă în sensul obişnuit al termenului, nu este o predicţie ştiinţifică, ci o forţă care inspiră şi organizează conştiinţa militantă a unui grup independent. Mitul proletariatului este greva generală. Un grup combatant poate să îşi menţină solidaritatea, eroismul şi spiritul de sacrificiu doar prin intermediul unui mit. Acesta este o stare de spirit care aşteaptă şi care se pregăteşte pentru

distrugerea violentă a ordinii existente printr-o singură lovitură, dar care nu dispune de niciun paradis gata făcut care aşteaptă doar să fie instaurat. Spre deosebire de utopii, mitul are o structură în principal negativă, privind lumea actuală ca pe un întreg coerent care poate fi distrus numai din rădăcini; el reprezintă spiritul opoziţiei totale şi nu poate fi considerat un plan de reformă sau un proiect de societate viitoare. El trebuie acceptat sau respins în totalitate, iar adepţii săi sunt insensibili la orice dubiu care i-ar putea eroda eficienţa. Autorii de utopii şi experţii în ştiinţe sociale îşi imaginează că pot prevedea şi planifica viitorul, dar mitul este un act de creaţie, şi nu de predicţie. Mitul unei greve generale întrupează întreaga idee a socialismului şi a conştiinţei de sine a proletariatului, ceea ce îi distruge legătura cu societatea actuală şi determină respingerea ajutoarelor externe şi a alianţelor de orice natură.

> Aceste rezultate nu pot fi obţinute cu certitudine prin folosirea limbajului curent; trebuie sa se recurgă la un corp de imagini care sa poată, numai prin intuiţie şi înainte de orice analiză, să evoce, ca pe un întreg indivizibil, masa sentimentelor care corespund diferitelor manifestări ale războiului purtat de socialism împotriva societăţii moderne. Sindicaliştii rezolvă perfect aceasta problemă, concentrând întregul socialism în drama grevei generale; nu există, astfel, nicio posibilitate de a reconcilia contrariile într-o vorbărie fără rost a savanţilor oficiali *[la conciliation des contraires dans le galimatias par Ies savants officiels}. {Reflecţii asupra violenţei,* Capitolul IV)

Mitul nu este un mod de a gândi sau de a planifica viitorul, el trăieşte în prezentul pe care îl şi influenţează.

> Mitul trebuie privit ca un mod de a acţiona în prezent; orice încercare de a stabili cât de departe poate fi el aplicat efectiv asupra cursului istoriei este lipsită de sens. Mitul» în întregul sau, este singurul important; părţile sale sunt interesante numai în măsura în care subliniază ideea principală. *(Ibidem)*

Aşa cum se va vedea, deşi Sorel critică raţionalismul lui Descartes sau al Iluminismului, el nu îi opune în mod expres un punct de vedere iraţionalist, ci priveşte amăgirile raţionaliste doar ca pe semnul unui diletantism istoric, ca pe

mentalitatea ce preferă speculaţia elegantă în detrimentul realităţii complexe. Dar, atunci când pune în contrast planificarea socială faţă de actul de a produce mituri, nu mai opune raţiunea istorică abstractizărilor *a priori,* ci susţine sentimentul împotriva gândirii analitice în general. Mitul este un întreg indivizibil şi inexprimabil care poate fi înţeles doar printr-un singur act de percepţie intuitivă, cum este cea descrisă de Bergson. Acceptarea mitului nu este un act intelectual, ci o expresie a dorinţei de a acţiona distructiv. Mitul este o mărturie împotriva argumentului, discuţiilor şi compromisului. Sorel este antiintelectual într-un mod mai radical decât Bergson, care nu condamna, ca pe o sursă a decadenţei, raţiunea analitică, ci doar definea limitele utilităţii sale ca instrument de manipulare tehnică pentru descrierea realităţii sociale şi fizice. În viziunea lui Bergson, gândirea raţională şi analitică asupra problemelor sociale nu era lipsită de valoare, deşi nu putea explica rupturile din continuitatea istorică datorate creativităţii spontane. Totuşi, pentru Sorel, credinţa în mit era un substitut complet pentru cunoaşterea sociologică şi toate actele practice trebuiau să fie subordonate aşteptării unei apocalipse nedefinite şi indescriptibile. Creând, astfel, o mitologie imună faţă de critica raţională, Sorel a subscris în avans la mişcările politice bazate pe „instinct”; din acest punct de vedere, fasciştii aveau dreptate să-l revendice pentru ei înşişi, în timp ce legătura sa cu marxismul trebuie privită ca una pur întâmplătoare.

4. „Ricorsi”. Separarea claselor şi caracterul discontinuu al viitorului

Deşi mitul lui Sorel este o negare a prezentului în numele unei catastrofe viitoare, are şi anumite rădăcini în trecut, chiar dacă diferite de cele ale miturilor religioase. El îşi propune să fie o reînviere a ceva care a existat înainte, o reîntinerire a lumii prin îndepărtarea straturilor de civilizaţie acumulate în timp. Vico numea *ricorso* această întoarcere a unui popor la starea sa primitivă, în care toate

lucrările sale sunt creative, instinctive şi poetice la fel ca în creştinismul timpuriu sau în Evul Mediu târziu. Sindicalismul revoluţionar trebuie să producă o astfel de renaştere universală, bazată pe proletariat, care este privit ca o enclavă autonomă în mijlocul unei societăţi alienate.

Sorel accentuează mult izolarea proletariatului, dar într-un alt sens decât o faceau marxiştii ortodocşi. Când liderii Internaţionalei a Il-a vorbeau despre independenţa proletariatului, ei aveau în minte caracterul politic distinct al acestuia, independenţa partidelor muncitorilor, mişcarea care se dezvolta în acord cu propriile sale interese şi care îşi urmărea propriile scopuri. Nici Kautsky, nici Roşa Luxemburg şi nici chiar Lenin sau Troţki nu au eliminat total alianţele tactice cu partide nonproletare în anumite condiţii şi nici nu au susţinut o ruptură faţă de civilizaţia existentă, dimpotrivă, era de la sine înţeles că aceasta include valori umane pe care socialismul putea să le asimileze şi al căror singur moştenitor legitim era. Pe de altă parte, pentru Sorel nu era importantă separarea politică a partidului muncitorilor din moment ce el se opunea partidelor în general, pe care le privea ca pe un simbol al societăţii burgheze. Partidul exprima în mod natural şi inevitabil supunerea proletariatului faţă de nişte politicieni profesionişti. Nu numai că partidul nu putea contribui la eliberarea proletariatului, dar era sortit şi să îi împiedice eliberarea, înlocuind, în cel mai bun caz, tirania precedentă cu cea a oficialilor de partid, a oratorilor din parlament şi a cluburilor de ziarişti. Speranţa proletariatului nu stătea în partid sau în uniunile sindicale care se luptau pentru îmbunătăţirea temporară a condiţiilor, ci în sindicatele revoluţionare, care sunt, în mod explicit, apolitice, indiferente faţă de tacticile parlamentare, refuzând să participe la jocul burghez şi dedicându-şi toate eforturile formării conştiinţei şi solidarităţii clasei muncitoare pentru ziua în care societatea va fi în totalitate transformată.

Mişcarea sindicalistă (sau anarho-sindicalistă, cum este numită de obicei) s-a dezvoltat în Franţa în anii

1890, iar în Italia şi Spania ceva mai târziu; în Germania, nu a avut succes. Păstrând tradiţia proudhonistă, ea respingea orice fel de activitate politică sau de participare la instituţiile burgheze şi privea lupta economică a proletariatului ca pe ceva secundar în raport cu revoluţia care avea să vină şi care nu va înlocui instituţiile politice existente cu altele noi de acelaşi fel, ci cu nişte asociaţii de producători organizate în federaţii libere şi conduse de muncitori.

Marx a stigmatizat această viziune ca pe o utopie mic-burgheză, susţinând că autoguvernarea muncitorilor nu putea, doar prin ea însăşi, să pună capăt competiţiei şi anarhiei în producţie şi că, dacă idealurile lui Proudhon ar fi realizate, efectul ar fi o revenire la ororile acumulării capitaliste. Pentru Sorel, totuşi, sindicalismul oferea singura speranţă pentru o victorie autentică a proletariatului. El nu s-a alăturat mişcării sindicaliste, crezând că intelectualii clasei de mijloc nu puteau decât să dăuneze organizaţiilor muncitoreşti, dar i-a oferit, din afară, o ideologie.

Scopul mişcării sindicaliste era, deci, acela de a transmite muncitorilor un sentiment de alienare faţă de societatea burgheză, determinându-i să se rupă de moralitatea şi de modul de gândire burghez, să nu aibă nimic de-a face cu intrigile de partid şi cu cele parlamentare şi să apere puritatea proletară împotriva ideologilor şi oratorilor. Proletariatul nu se va elibera niciodată dacă va încerca să imite burghezia: regula de prim ordin trebuie să fie...

> ... să îşi păstreze caracterul exclusiv muncitoresc, menţinându-i în afară pe intelectualii a căror conducere ar reinstitui ierarhii şi ar crea diviziuni între muncitori. *{Matériaux)*

Aceasta nu e totuşi doar o problemă de puritate organizaţională, ci una legată de puritatea spirituală.

> Eu şi prietenii mei nu încetăm să-i încurajăm pe muncitori să evite căderea în rutina ştiinţei burgheze şi a filosofici acestei clase. în lume, se va produce o mare schimbare când proletariatul va descoperi, la fel cum a descoperit burghezia după revoluţie, că poate să gândească intr-un mod conform cu propriul fel de viaţă. *{Iluzii)*

Noua cultură proletară va fi întemeiată pe muncă şi...

... nu va oferi niciun prilej de regret pentru dispariţia culturii burgheze. Războiul pe care proletariatul trebuie sa îl poarte împotriva stăpânilor săi este, aşa cum ştim, destinat să trezească în el un sentiment al sublimului care îi lipseşte total burgheziei de astăzi Trebuie sa depunem orice efort necesar pentru a ne asigura că proletariatul nu este otrăvit de ideile burgheze, şi din acest motiv poporul trebuie eliberat din lanţurile literaturii secolului al XVIII-lea. *{Ibidem)*

Noua filosofic este una a „braţelor, şi nu a minţilor” *{Décomposition du marxisme),* scopul ei fiind acela de a convinge clasa muncitoare că întregul ei viitor constă în lupta de clasă. Este o filosofic care se naşte în mod spontan; mişcarea revoluţionară sindicalistă este creată de oameni care ştiu puţine despre marxism, dar ea exprimă nevoia cea mai reală a clasei producătorilor. În absenţa ei, proletariatul ar risca să aibă aceeaşi soartă ca vechii

germani care, după ce au cucerit Roma, s-au simtit ruşinaţi de barbaria lor şi au sucombat în fata culturii decadente a J >

retoricienilor sau ca oamenii Reformei care s-au lăsat corupţi de valorile umanismului. Proletariatul implicat în lupta de clasă trebuie să înţeleagă în mod clar că toate celelalte clase, fără excepţie, se opun emancipării sale. Societatea viitorului va moşteni tehnologia capitalistă, dar ea nu va menţine cultura spirituală a capitalismului. Orice bătălie ideologică sau politică, indiferent în ce fel ar fi justificată prin alte argumente, va face muncitorilor mai mult rău decât bine dacă va presupune cooperarea acestora cu radicalii burghezi – de exemplu, în combaterea Bisericii şi a clericalismului, pentru a nu mai vorbi de apărarea cauzelor patriotice – pentru că va slăbi izolarea proletariatului şi va hrăni iluzia periculoasă că proletariatul îşi poate uni eficient forţele cu liberalii pentru a realiza schimbarea socială. Revoluţia va însemna „o separarea absolută între două epoci istorice” *{Reflecţii,* Capitolul IV), iar proletariatul, care are menirea să o înfăptuiască, nu trebuie să aibă niciun fel de scrupule morale faţă de alte clase.

Oamenii care şi-au dedicat vieţile unei cauze pe care o identifică cu regenerarea lumii nu pot ezita să folosească orice armă care ar putea duce la dezvoltarea spiritului războiului de clasa. *(Ibidem}*

5. Revoluţia morală şi necesitatea istorică

> >

Aceasta nu înseamnă, totuşi, că proletariatul este sau că poate fi indiferent faţă de moralitate. Din contră, scopul principal al revoluţiei şi al etapei pregătitoare este de a produce o transformare morală a clasei muncitoare care îi va reface demnitatea, mândria, independenţa şi sentimentul misiunii şi al caracterului său exclusiv. Deşi cea mai cunoscută lucrare a sa este o apologie a violenţei, Sorel priveşte violenţa ca fiind corectă moral numai în măsura în care joacă un rol în educaţia morală a celor care o folosesc. El se gândeşte la o violenţă de tip militar, şi nu la una poliţienească, la o violenţă lipsită de cruzime şi care, cu siguranţă, nu este motivată de invidia faţă de clasele mai bogate, care ar fi imorală şi degradantă pentru proletariat. Departe de a căuta să înlocuiască actuala formă de guvernare cu una la fel de autoritară, obiectul violenţei proletare este să desfiinţeze guvernarea definitiv. Violenţa lăudabilă moral apare, susţine el, în actele spontane de justiţie populară ale locuitorilor din munţii norvegieni, în legea linşajului sau în vendeta corsicană.

Susţinătorii revoluţiei *politice,* cum sunt socialiştii care doresc să ia locul clasei privilegiate de astăzi, sunt, cum a demonstrat Revoluţia Franceză, susceptibili să adopte tehnici inchizitoriale de cruzime şi teroare, ca o terapie pentru dificultăţi economice şi politice. Iacobinii au fost încurajaţi, în acest demers absurd şi disperat, de doctrina lui Rousseau asupra contractului social, considerându-se întruparea „voinţei generale" şi fiind, de aceea, îndreptăţiţi să facă orice doresc. Fiind nepregătiţi moral să conducă, cel mai bun lucru pe care au găsit de cuviinţă să-l facă a fost să imite *ancien répime-v|.* La acelaşi fel de despotism s-ar ajunge şi dacă

puterea ar fi în mâinile lui Jaurès şi ale altor persoane de acelaşi gen, care folosesc retorica umanistă pentru a-i transmite proletariatului o dorinţă burgheză de a-şi vedea partidul la putere în loc să-l pregătească să zdrobească maşinăria autorităţii publice.

Din aceste motive, sindicalismul este împotriva democraţiei, care încurajează proletariatul să participe la instituţiile burgheze, în special în parlament, şi care este o sursă de demoralizare, corupţie şi subminare a solidarităţii de clasă.

Greva generală, care este scopul firesc al luptei proletare, trebuie deosebită, de aceea, de revoluţia politică. Conform acestei concepţii a lui Sorel, opoziţia convenţională dintre o grevă politică şi una economică nu are niciun sens. Greva generală nu este economică în sensul în care ar fi o încercare de a îmbunătăţi

situaţia clasei muncitoare în contextul capitalismului[5], ci este şi contrariul unei revoluţii politice. Scopul acestei revoluţii este să cucerească puterea, iar ea ascultă de toate legile luptei pentru putere, care includ alianţele tactice, fără însă a presupune divizarea societăţii în doar două tabere. Pe lângă sindicate, ea presupune existenţa altor organizaţii, comitete sau partide cu programe şi reguli deja concepute pentru viitor; ea trebuie să fie planificată şi poate fi, de aceea, criticată în detaliu. Mai mult, o revoluţie politică nu se bazează pe doctrina marxistă a diviziunii de clasă, ci pe o opoziţie antimarxistă între bogaţi şi săraci; ea face apel la instinctele primare de invidie şi răzbunare în locul eroismului sublim al învingătorilor aleşi dintre oamenii de rând. O grevă generală înseamnă distrugerea ordinii existente fără instituirea unei noi autorităţi; scopul ei este să redea oamenilor liberi care nu au nevoie de stăpâni controlul asupra producţiei. Este o acţiune singulară, indivizibilă, care nu poate fi despărţită în mai multe faze şi nici nu poate fi concepută ca un plan strategic. Definiţia socialismului în termenii unei greve generale...

> ... înseamnă că vremea revoluţiilor politicienilor a trecut; proletariatul refuză să fie condus de alte noi ierarhii. Formula

noastră nu are nimic de spus în privinţa drepturilor omului» a dreptăţii absolute, a constituţiilor politice şi a parlamentelor; ea respinge nu numai guvernarea capitalistă burgheză, ci şi orice ierarhie care se aseamănă în vreun fel cu cea a burgheziei. *(Matériaux)*

Sindicalismul nu este preocupat de doctrine sau de pregătirea „ştiinţifică”...

...el acţionează după cum dictează circumstanţele, indiferent de dogmă, fără a se teme să-şi folosească forţele în moduri reprobate de oamenii prudenţi. Aceasta e o viziune menită să descurajeze acele minţi nobile care cred în supremaţia ştiinţei în epoca modernă, care se aşteaptă ca revoluţia să fie realizată printr-un imens efort de gândire, care îşi imaginează că lumea a fost condusă de raţiunea pură din momentul în care a fost eliberată de obscurantismul clerical.

... întreaga experienţă ne-a arătat că revoluţia nu deţine secretul viitorului; ca acţionează în acelaşi fel precum capitalismul, grăbindu-se să ocupe fiecare canal nou apărut. *(Ibideni)*

Sindicalismul revoluţionar este, aşadar, opus în egală măsură utopismului şi doctrinei blanquiste a grupului de conspiratori care, pretinzând un mandat pentru proletariat, ar putea să profite de circumstanţe pentru a cuceri puterea şi a transforma apoi societatea folosindu-se de forţă şi represiune. Blanquismul şi iacobinismul susţin o revoluţie a celor săraci împotriva celor bogaţi, şi nu o revoluţie marxistă înfăptuită doar de producători. Aceasta din urmă nu tinde în niciun fel către o dictatură a partidului; Bernstein are dreptate atunci când spune că preluarea puterii de către social-democraţi nu ar face poporul suveran, ci doar dependent de politicienii profesionişti şi de proprietarii de ziare. Până când muncitorii nu vor avea o organizare economică puternică şi nu vor atinge un nivel înalt de independenţă morală, dictatura proletariatului nu va putea însemna mai mult decât dictatura oratorilor de partid şi a oamenilor de litere.

Din nou, revoluţia sindicalistă nu poate fi pur şi simplu rezultatul decadenţei economice a capitalismului. Revoluţiile care se produc atunci

când vechiul regim este într-o stare de colaps şi neputinţă nu duc la îmbunătăţiri, ci întăresc starea de decădere. Revoluţia sindicalistă necesită un capitalism expansiv care să se sufoce cu propria energie, şi nu să moară de inaniţie. Nu este, de aceea, avantajos pentru muncitori să slăbească sistemul capitalist făcând presiuni pentru concesii legislative şi pentru reforme; este mai bine pentru ei ca întreprinzătorii capitalişti să fie dominaţi de spiritul crud şi rapace al expansionismului, precum conchistadorii americani ai capitalismului. Acesta este modul de a cultiva sentimentul diviziunii absolute de clasă, solidaritatea între cei oprimaţi, eroismul inflexibil, măreţia şi demnitatea unei misiuni istorice, tot ceea ce politicienii socialişti sacrifică atunci când îi păcălesc pe exploatatori să facă mici concesii, demoralizând astfel clasa muncitoare.

Nu ar trebui să ne lăsăm induşi în eroare nici de aşa-numitul „socialism ştiinţific” ajungând să credem că victoria este asigurată de necesitatea istorică. Aşa cum a demonstrat Bergson, istoria progresează prin acte de creaţie complet imprevizibile. Iluzia determinismului este datorată speranţelor exagerate suscitate de progresul ştiinţelor naturale în secolul al XlX-lea; autorii de utopii şi-au închipuit într-un mod naiv că viitorul societăţii poate fi descris la fel ca mişcarea corpurilor cereşti. Dar, aşa cum explică teoria bergsoniană a personalităţii şi a evoluţiei, viitorul o ia mereu de la început, ca un efect al activităţii creatoare libere. Mişcarea revoluţionară este orientată spre viitor, dar ea îl poate prevedea numai în termenii propriei acţiuni spontane, fiind ghidată de o singură idee indivizibilă şi imposibil de analizat: mitul sublim al unei transformări totale a lumii printr-o luptă finală şi apocaliptică. Aceasta era şi motivaţia primilor creştini care refuzau compromisul cu lumea şi nu se priveau pe ei înşişi ca pe o parte a societăţii, preferând să se retragă în mitul Parousiei (al celei de A Doua Veniri).

Dar istoria ulterioară a Bisericii demonstrează felul în care, sfidând predicţiile celor înţelepţi, ea s-a reînnoit periodic prin explozii de expansiune

viguroasă, iniţiate de marii reformatori şi de fondatorii noilor ordine monastice. Mişcarea sindicalistă este, într-un mod similar, un proces spontan de reînnoire care poate regenera clasa muncitoare, coruptă de politicieni şi de legislaţie, şi care poate salva, la momentul potrivit, întreaga omenire.

Scopul noii revoluţii nu este acela de a produce prosperitate şi abundentă sau de a face viata uşoară. Sorel râde de Destree şi de Vandervelde, care îşi imaginau viitorul stat socialist ca pe *pays de Cocagne* sau ca un loc în care oamenii pot face tot ce îşi doresc, ca Abaţia Theleme. Sursa principală a mişcării revoluţionare nu este sărăcia, ci antagonismul de clasă, iar cauza muncitorilor nu este cea a săracilor care vor să-i deposedeze pe cei bogaţi de proprietate, ci aceea a producătorilor direcţi care vor să fie şi organizatorii producţiei. Valorile de prim ordin ale socialismului sunt cele ale moralităţii, şi nu cele ale bunăstării, şi trebuie observat că cei mai săraci membri ai proletariatului sunt cel mai puţin înclinaţi spre revoluţie, în pofida prejudecăţilor obişnuite, care afirmă contrariul. O societatea dreaptă trebuie să recunoască, aşa cum s-a exprimat Proudhon, „legea sărăciei”; o viaţă frugală este onestă şi fericită. Proudhon şi-a imaginat societatea viitoare ca pe o federaţie liberă de asociaţii agricole şi industriale, cu o viaţă publică bazată pe unităţi de tipul comunelor şi provinciilor, pe libertatea presei şi pe libertatea de asociere, şi fără armate permanente. Sorel dispreţuia orice planificare de viitor şi nu a dat detalii despre „societatea perfectă”, dar, ca susţinător al lui Proudhon, şi-o imagina, fără îndoială, în moduri similare cu acesta. În *L'Avenir socialiste des syndicats,* afirmă că societatea va fi „organizată conform planului de producţie” şi că obiectivul socialismului este „aplicarea sistemului de atelier la viaţa publică” *{Matériaux),* astfel încât toate chestiunile sociale să poată fi reduse la unităţi de producţie.

Din punct de vedere organizatoric şi moral, idealul lui Sorel pare să fi fost unul al clanurilor izolate din

zonele muntoase sau al comunelor elveţiene care practică democraţia directă, fiind mai mult sau mai puţin autosufîciente în producţie şi neimplicate în schimburi comerciale la o scară care să le afecteze obiceiurile şi

tradiţiile. Moralitatea proletariatului era o moralitate a producătorilor care se opuneau comercianţilor; democraţia modernă era încă modelată pe principiile pieţei financiare, în timp ce democraţia viitorului va semăna cu manufactura cooperativă.

Aceste comparaţii nu sunt neîntemeiate. Istoria ideilor şi a instituţiilor democratice este cu siguranţă legată de istoria comerţului, întreaga cultură mediteraneeană a apărut în jurul porturilor şi oraşelor comerciale. Comerţul încurajează comportamente cum sunt compromisul şi negocierea, la fel cum încurajează şi înşelătoria, ipocrizia, retorica şi demagogia, prudenţa şi competiţia, ataşamentul faţă de bogăţie şi confort, raţionalismul şi dispreţul faţă de tradiţie, calculul anticipat şi predicţia, şi idealul succesului. Subordonarea producţiei faţă de valoarea de schimb, care constituie, după Marx, esenţa capitalismului, este o concluzie firească a acestor tendinţe. Societatea „în care totul este de vânzare” şi în care legăturile familiale, tribale şi locale, ireductibile la relaţii de schimb, nu înseamnă nimic a fost atacată de toţi romanticii, inclusiv de Marx, în tinereţea sa. Sorel, la fel ca Nietzsche, era un inamic
declarat al acestui tip de societate, fiind în această privinţă un urmaş al romanticilor, dar miza criticii sale era complet diferită de cea a lui Marx. El era atras de imaginea unor clanuri războinice neîmblânzite care luptau pentru supravieţuire mai curând decât pentru bogăţie şi confort, erau curajoase fără a fi crude, erau mândre în pofida sărăciei lor, devotate obiceiurilor lor tribale şi libertăţii lor, gata să lupte până la moarte împotriva domniei străine. în viziunea lui Sorel, principalul scop al socialismului era să reînvie acest tip de moralitate, opunându-l celei a societăţii comerciale.

Socialismul este o chestiune morală în sensul în care oferă un

> nou mod de a judeca actele umane sau, în termenii lui Nietzsche, o reevaluare a tuturor valorilor. *(Matériaux,* Sorel citează aici din prefaţa lui la traducerea franceză a unei lucrări a lui Saverio Merlino)

Noua moralitate prinde formă în cadrul clasei muncitoare, în condiţiile capitalismului, şi este de fapt o condiţie care precede revoluţia şi schimbarea economică; în acest punct, Sorel este de acord cu Vandervelde, care afirmă că o victorie a muncitorilor fără o transformare morală radicală va face ca lumea să decadă într-o stare de suferinţă, cruzime şi nedreptate cel puţin la fel de rea ca aceea din prezent. Principalele puncte în care se face simţită noua moralitate sunt familia, războiul şi producţia şi în toate aceste sfere ea înseamnă o sporire a demnităţii, solidarităţii, eroismului, generozităţii şi responsabilităţii personale. Sorel atribuie o importantă deosebită abstinentei sexuale şi virtuţilor familiale, privind decăderea acestora din urmă ca pe o modalitate naturală de a întări societatea burgheză.

> Lumea va deveni un loc mai drept doar în măsura în care va deveni mai casta – cred că niciun lucru nu este mai sigur decât acesta. *(Ibidem)*

Idealul lui este acela al eroilor homerici, aşa cum sunt aceştia priviţi de Nietzsche.

6. Marxism, anarhism, fascism

Aşa cum am observat deja, în opera lui Sorel relaţia valorilor cu ideile este foarte diferită de cea din lucrările marxiştilor ortodocşi [1?] sau ale oricărui critic al marxismului. În această privinţă, Sorel se plasează pe o poziţie unică. Atacurile lui la adresa reformismului sunt uneori foarte asemănătoare cu cele ale stângii socialdemocrate ortodoxe, dar critica lui la adresa ortodoxiei marxiste are multe în comun cu cea a anarhiştilor. El atacă anarhismul dintr-un punct de vedere marxist, dar îl critică totuşi în unele privinţe pe Marx din poziţia lui Bakunin sau a lui Proudhon. Clasificările clasice ale gândirii socialiste nu se aplică în cazul lui.

La fel ca Marx, Sorel nu privea socialismul doar ca

pe o formă mai bună de organizare socială, ci şi ca pe o transformare completă a fiecărui aspect al vieţii, moralităţii, gândirii şi filosofici; socialismul nu era un simplu set de reforme, ci o reinterpretare a existenţei umane. În opinia lui Sorel, socialiştii din vremea sa nu erau interesaţi de natura umană şi de scopul final al vieţii. Ei au adoptat metafizica superficială a liber- cugetătorilor din secolul al XVIII-lea şi nu au reuşit să-şi dea seama care era importanţa răului în istoriosofia lui Marx; optimismul lor raţionalist i-a împiedicat să egaleze Biserica în ceea ce priveşte înţelegerea oamenilor, dar era necesar ca socialismul să ofere toate valorile pe care le oferea Biserica dacă voia să aibă succes. Urmându-l pe Gustave le Bon, Sorel nu a ezitat să îi atribuie socialismului un caracter religios şi charismatic: sub acest aspect, poziţia lui este diferită de cea a lui Marx, cel puţin în raport cu *Capitalul.*

Pentru Sorel, marxismul era mai presus de orice poezie a Marii Apocalipse pe care el o identifica cu revoluţia socială. El nu a combătut reformismul pentru că era ineficient – dimpotrivă, ştia că era eficient –, ci pentru că era prozaic şi lipsit de eroism. El credea în caracterul de clasă al socialismului şi în rolul unic al producătorilor ca agenţi ai revoluţiei. Proletariatul, ca o sectă militantă, trebuie să îşi păstreze în primul rând independenţa faţă de societatea existentă. Sorel visa la o societate liberă, adică la o asociaţie de producători fără şefi, ale cărei valori fundamentale să provină din faptul că era preocupată de producţia materială; pe de altă parte, Marx credea că marea reuşită a socialismului va fi cucerirea timpului liber, permiţându-le oamenilor să se dedice în mai mare măsură muncii creative, pe măsură ce orele de muncă necesare producţiei materiale se vor reduce. Marx îşi punea speranţa în tehnologie, crezând că aceasta va elibera omenirea de grijile existenţei materiale; Sorel, dimpotrivă, privea activitatea productivă ca pe sursa demnităţii umane, iar dorinţa de a fi liber de asemenea griji nu era, pentru el, mai bună decât hedonismul burghez. Marx era un raţionalist în măsura în care credea în socialismul ştiinţific, crezând, aşadar, că o analiză

raţională a economiei capitaliste va demonstra că aceasta urma să fie înlocuită inevitabil cu un sistem colectiv; el credea, de asemenea, în continuitatea civilizaţiei. Sorel privea ideea necesităţii istorice a socialismului ca pe o formă a W/zgrâi-ului hegelian; el accepta teoria spontaneităţii a lui Bergson şi susţinea nevoia unei rupturi complete în continuitatea culturală, dar, în acelaşi timp, dorea să păstreze tradiţiile familiei şi solidarităţii tribale. Modul arbitrar în care a abordat el marxismul poate fi observat în definiţia clasei, pe care i-o atribuie lui Marx, ca „o colectivitate de familii unite prin tradiţii, interese şi viziuni politice, care are un anumit grad de solidaritate astfel încât să poată fi privită ca formând o singură personalitate, o fiinţă înzestrată cu raţiune şi care se comportă ca atare” *{Matériaux).*

Sorel nu s-a declarat niciodată anarhist; anarhiştii din vremea lui nu erau foarte definiţi sub aspectul clasei, dar tindeau să obţină sprijinul lumpenproletariatului şi al *inteligheńţiei* declasate. O mişcare condusă de avocati, ziarişti şi studenti nu avea în mod evident nimic de-a face cu sindicalismul revoluţionar, aşa cum îl înţelegea Sorel, iar el avea o aversiune şi faţă de grupurile anarhiste de orientare bakuninistă care combinau metodele conspirative cu principii autoritare. În acelaşi timp, el împărtăşea cu anarhiştii premisa lor fundamentală legata de nevoia de a elimina toate instituţiile statului, precum şi refuzul lor de a lua parte la viaţa parlamentară sau de a sprijini „socialismul politic”. De la Bakunin încoace, ideea că socialismul „politic” sau „de partid” era doar preludiul unei noi tiranii şi că „dictatura proletariatului”, ca formă de organizare statală, însemna supunerea muncitorilor faţă de despotismul politicienilor de profesie era o trăsătură constantă a propagandei anarhiste, accentuată, de exemplu, de Machajskî. Sorel era în armonie şi cu acei anarhişti care insistau asupra „revoluţiei morale”, ca o parte integrantă a revoluţiei sociale.

> Social-democraţia este aspru pedepsită astăzi pentru ca a luptat atat de mult împotriva anarhiştilor care au încercat sa facă o revoluţie a minţilor şi a inimilor. *(Matériaux',* extrasul provine

din comentariul la o scrisoare de-a lui Proudhon către Michelet)

Naţionalizarea mijloacelor de producţie era în sine lipsită de valoare în privinţa emancipării muncitorilor, pentru că nu facea decât să sporească puterea politicienilor asupra producătorilor.

Poate să pară ciudat că un scriitor care a atacat atât de aprig ideile de patriotism, instituţie de stat şi organizaţie de partid a ajuns sa fie recunoscut ca un ideolog al promiţătoarei mişcări fasciste, care ar fi oferit justificări funcţionarilor şi apologeţilor unei tiranii naţionaliste brutale, cu atât mai mult cu cât, spre deosebire de Nietzsche, Sorel accepta doctrinele fundamentale ale marxismului. Cu toate acestea, legătura lui cu fascismul este reală, deşi era imposibil să percepi primele indicii ale fascismului italian, prezente deja în 1912, cu ochii celor care au fost martori la cel de Al Doilea Război Mondial. Tot ceea ce este legat de revoluţie şi de societatea postrevoluţionară liberă în opera lui Sorel aparţine, este adevărat, domeniului „mitului”, care nu lasă din principiu loc pentru discuţii sau explicaţii. Fascismul şi-a extras puterea din sentimentul de disperare şi dintr-o dorinţă de schimbare fundamentală, din deziluzia produsă de democraţie şi din neîncrederea în posibilitatea reformei, din nevoia obscură de ruptură radicală cu ordinea existentă a lucrurilor. Apelurile lui Sorel erau bine adaptate la condiţiile spirituale în care s-a dezvoltat fascismul. El nu şi-a propus niciodată să planifice o nouă ordine, ci să fie mesagerul unei catastrofe. A justificat o ruptură în continuitatea civilizaţiei în numele unei culturi mai bune, o întoarcere la sursele populare ale legislaţiei şi moralităţii; prin aceasta, a demonstrat involuntar că un atac la adresa întregii culturi existente este, de fapt, o invitaţie la barbarie dacă nu se bazează pe valori deja existente şi pe o cunoaştere a ceea ce ar trebui să presupună noua ordine. Sorel lansează multe atacuri puternice la adresa naivităţii raţionaliştilor, dar, dacă un atac asupra raţionaliştilor nu se deosebeşte în mod clar de un atac la adresa raţiunii, dacă face apel la o *philosophie des bras* care nu diferă prea mult de o filosofie a braţului înarmat, atunci acest atac devine

o revoltă împotriva minţii şi o banală pledoarie pentru violenţă. Justificarea violenţei de către Sorel se lega, în viziunea lui, de versiunea sa războinică, fiind opusă celei a jandarmeriei, dar distincţia este una extrem de subtilă, bazată pe stereotipuri literare şi pe idealizarea eroilor greci şi a vikingilor. O moralitate care priveşte violenţa în sine ca pe o sursă de eroism şi măreţie devine foarte uşor un instrument al despotismului. Acelaşi lucru e valabil şi pentru critica pe care o aduce Sorel democraţiei parlamentare: era mult adevăr în ea, dar acelaşi lucru se poate spune şi despre scrierile lui Hitler pe această temă. Critica la adresa corupţiei endemice, a abuzurilor, ipocriziei, certurilor meschine şi competiţiei pentru slujbe, care erau deghizate în conflict de idei, toate acestea au fost denunţate de anarhişti, comunişti şi fascişti în termeni foarte asemănători. Dar o critică a democraţiei care se învăluie în „mit” şi nu oferă nicio alternativă tangibilă, ci doar absenţa sau negarea democraţiei, nu poate fi decât o apologie a tiraniei, cel puţin atunci când descinde, de pe tărâmul literaturii, în practica politică.

Ca un marxist declarat care a inspirat fascismul, Sorel este important prin faptul că destinul gândirii sale dezvăluie convergenţa dintre formele extreme ale radicalismului de dreapta şi de stânga. Dacă frazeologia de stânga se mulţumeşte să atace democraţia burgheză fără a oferi o democraţie mai bună în locul ei, doar opunându-se raţionalismului, fără să stabilească noi valori culturale, dacă susţine o violenţă neîncadrată de limite morale, atunci programul ei este doar cel al unui nou despotism şi este, în mod esenţial, acelaşi cu cel al dreptei radicale. Când catastrofa finală este prezentată ca scop în sine sau chiar ca scop suprem, indiferent de consecinţele pe care le poate produce, ca în doctrina lui Sorel, atunci rolul principal al proletariatului este acela de agent al unei răsturnări bruşte, de tipul unui cataclism. Pentru că acesta [proletariatul] n-a reuşit să-şi joace rolul, Sorel s-a putut întoarce, fără a fi incoerent, spre naţionalism ca spre o întruchipare mai promiţătoare a cauzei, care, în ochii

săi, era încă „revoluţia totală”, şi nu naţiunea. De aceea, felul pasional în care i-a apărat pe Lenin şi pe bolşevici a fost extrem de ambiguu. El admira Revoluţia Rusa ca pe o dramă apocaliptică, o lovitură mortală dată intelectualilor, un triumf al voinţei de putere asupra presupusei necesităţi economice şi o afirmare a tradiţiilor moscovite locale asupra celor occidentale.

> Lecţia sângeroasă din Rusia va arata tuturor muncitorilor ca exista o contradicţie între democraţie şi misiunea proletariatului. Ideea unei guvernări a producătorilor nu va pieri; strigătul „moarte intelectualilor”, pentru care bolşevicii sunt atât de mult insultaţi, ar putea, în cele din urmă, să fie adoptat de muncitorii din întreaga lume. Doar un orb nu vede că Revoluţia Rusă reprezintă zorii unei noi ere. *(Matériaux,* post- scriptum la Prefaţa ediţiei din 1919)

în 1919, el scrie în apendicele la *Reflecţii asupra violenţei'.*

> Atunci când evenimentele din prezent vor trebui evaluate cu imparţialitate istorică, va fi recunoscut că bolşevismul a datorat o bună parte din puterea sa faptului că masele îl priveau ca pe un protest la adresa oligarhiei, a cărei principală preocupare fusese aceea de a nu părea ca este rusă; la sfârşitul anului 1917, fostul purtător de cuvânt al Sutelor Negre a spus că bolşevicii au dovedit „că sunt mai ruşi decât rebelii Kaledin, Rousski etc., care au trădat tarul şi tara”...
>
> J J ’
>
> Un istoric poate vorbi despre procesul de represiune revoluţionară în Rusia doar daca tine cont de caracterul moscovit al bolşevismului...
>
> tradiţiile naţionale au oferit Gărzilor Roşii precedente fără număr, pe care ei credeau că au dreptul să le imite pentru a apăra Revoluţia (...) Dacă suntem recunoscători faţa de soldaţii romani pentru că au înlocuit
>
> civilizaţiile neputincioase, neproductive şi ineficiente cu o civilizaţie ai cărei discipoli încă mai suntem în drept, literatură şi construcţia de monumente, cu atât mai recunoscător le va fi viitorul soldaţilor ruşi ai socialismului!

Sorel ştia puţine despre doctrina leninistă; el îl admira pe Lenin ca pe un profet al Apocalipsei şi pe Mussolini din acelaşi motiv. Era dispus să susţină tot ce părea eroic şi promitea să distrugă sistemul detestat al democraţiei, al luptei de partid, al

compromisului, negocierii şi calculelor politice. El nu era interesat de problema meschină a bunăstării oamenilor, ci de descoperirea circumstanţelor cele mai propice pentru o răbufnire de energie. Criticul pătrunzător al raţionalismului a sfârşit prin a fi admiratorul idolatru al unui mare Moloh, spre ale cărui falei mulţimea – oarbă, fanatică şi exaltată – mărşăluia într-o frenezie războinică, întru propria ei distrugere.

VIII

ANTONIO LABRIOLA: O ÎNCERCARE DE ORTODOXIE DESCHISĂ

1. Stilul lui Labriola

Antonio Labriola a jucat în Italia un rol similar cu cel al lui Plehanov în Rusia şi cu cel al lui Lafargue în Franţa. A fost primul exponent al marxismului de sistem din ţara lui şi a influenţat în mod considerabil forma în care acesta avea să fie [5]
adoptat aici. În momentul în care a devenit marxist, Labriola avea deja o carieră de filosof. Deşi a fost influenţat în anii săi de formare mai ales de Hegel şi Herbart, era puternic ataşat de tradiţia italiană şi a imprimat trăsăturile particulare ale acesteia asupra versiunii sale de marxism. E important de semnalat şi că el nu a fost niciodată un activist de partid, ci doar un publicist şi un teoretician.

Din cauza fragmentării Italiei înainte de 1870 şi a relativei sale înapoieri economice, mişcarea muncitorească a apărut aici mult mai târziu decât în restul Europei Occidentale. Ideile şi sloganurile socialiste au figurat o vreme printre elementele unor ideologii radicale generale, care exprimau, între altele, şi ceea ce marxiştii priveau ca pe aspiraţiile tipice ale burgheziei „progresiste”. Confruntaţi cu puternica opoziţie a Bisericii şi a clericalismului, socialiştii şi radicalii burghezi s-au găsit „de aceeaşi parte a baricadei” pentru un timp mai îndelungat decât în alte ţări şi erau mult mai constienti de valorile pe care le aveau în
comun.[5] Scindarea Italiei[5] între o tabără catolică[1] [1]

conservatoare şi una progresistă a rămas fundamentală chiar şi după ce mişcarea socialistă a devenit o forţă politică organizată pe cont propriu. De aceea, în virtutea circumstanţelor istorice şi a propriei sale istorii personale, Labriola a rămas puternic ataşat de tradiţia radicală italiană din politică şi filosofie, cu cultul acesteia pentru figuri ca Garibaldi şi Giordano Bruno.

Stilul filosofic al lui Labriola este, de asemenea, unul tipic italian, atât prin trăsăturile lui atrăgătoare, cât şi prin cele mai puţin acceptabile. În patria lui Toma d'Aquino, poate mai mult decât în orice altă ţară, fîlosofia seculară s-a rupt radical, începând cu secolul al XVLlea, de modurile de gândire scolastică şi de abilităţile logice. în afara scolasticismului târziu, puternic, dar steril, exista o aversiune pentru scheme şi sisteme şi o preferinţă pentru gândirea „globală", opusă analizei, o predilecţie pentru eseurile discursive şi un accent puternic asupra aspectelor didactice şi retorice ale scrierii filosofice. Toate aceste tendinţe pot fi regăsite în opera lui Labriola. Graniţele dintre epistemologie, psihologie, etică şi pedagogie sunt fluide, iar el nu pare a avea niciun interes pentru a face din filosofic un domeniu separat şi autosuficient al gânditorilor profesionişti. Neîncrederea în specializare în cadrul umanismului, care se face şi azi simţită în cultura italiană şi în sistemul universitar italian, a fost sporită în secolul al XlX-lea de tendinţa hegeliană de a gândi în termeni globali şi de a lega orice caz particular de o viziune largă, panoramică, asupra istoriei. în Italia, această tendinţă s-a aliat cu stilul universalist al Renaşterii şi cu atitudinea acelor *eroici furioşi* [11] *J* pentru care fiecare problemă specifică avea ca miză problemele fundamentale ale existentei.

Stilul literar şi [5] gândirea globală a filosofilor italieni, dispreţul lor faţă de clasificările rigide, faţă de specializare şi de ierarhiile dintre idei pot să explice succesul pe care La avut în Italia versiunea istoricistă, antipozitivistă a marxismului susţinut de Labriola şi, în generaţia următoare, de către Gramsci. Atracţia exercitată de această formă de marxism, opusă celei pozitiviste şi scientiste, nu a

constat atât în faptul că ridica studiul problemelor sociale la rangul de ştiinţă naturală, ci în aceea că permitea interpretarea tuturor aspectelor culturii materiale şi spirituale ca expresii sau manifestări ale unui singur proces universal sau ale unei anumite epoci istorice. Această propensiune de a pune în relaţie fenomenele sociale cu marile „totalităţi” istorice nu era specific marxistă, dar, în combinaţie cu alte principii, putea fi prezentată ca o parte naturală a materialismului istoric. în acelaşi timp, ea se potrivea tendinţelor relativiste care par să fie o trăsătură unică a filosofîei italiene.

Asemenea generalizări sunt, desigur, foarte simplificate. Pozitivismul şi scientismul şi-au făcut şi ele apariţia în Italia şi, odată cu Enrico Ferri, se poate vorbi şi de o versiune scientistă, darwinistă şi pozitivistă a marxismului. în Italia, într-un mod singular, a existat o perioadă în care pozitivismul şi hegelianismul erau mai curând unite decât divizate în efectul pe care îl produceau asupra societăţii: amândouă reprezentau gândirea raţionalistă, radicală şi laică împotriva reacţiunii clericale şi erau de aceeaşi parte a diviziunii culturale care separa întreaga naţiune. Cu toate acestea, dacă privim lucrurile din perspectiva noastră din prezent, s-ar părea că cele mai fertile surse ale vieţii intelectuale italiene provin din tradiţia istoricismului mai degrabă decât din scientism.

Era foarte dificil pentru italieni, fie că erau sau nu marxişti, să creadă într-o teorie a progresului istoric neîntrerupt, dat fiind că întreaga istorie modernă a ţării lor părea să susţină contrariul. După cele trei secole de regres şi stagnare care au urmat Contrareformei, întreaga *inteligheпţie* radicală era pătrunsă de un sentiment al înapoierii culturale şi economice a ţării. Speranţele trezite de Risorgimento nu erau suficiente pentru a inspira convingerea că progresul era o consecinţă inevitabilă a „legilor istorice”, iar filosofii italieni, inclusiv marxiştii, tindeau să fie mai sensibili faţă de diversitatea, complexitatea dramatică şi imprevizibilitatea procesului istoric. Din acest punct de vedere, Labriola a imprimat asupra marxismului

italian o atitudine sceptică faţă de explicaţiile atotcuprinzătoare ale istoriei universale.

2. Notă biografică

Antonio Labriola (1843-1904) s-a născut la Cassino, ca fiu al unui profesor. A fost crescut cu idealurile Tinerei Italii (societatea secretă fondată de Mazzini) şi a visat încă din tinereţe la independenţa şi la unificarea ţării sale. În 1861, a intrat la Universitatea din Napoli, unde a fost influenţat de hegelianism, ai cărei principali exponenţi în Italia erau Bertrando Spaventa şi Augusto Vera. Intr-un eseu publicat ulterior de Croce, Labriola ia criticat pe Zeller şi pe neokantieni şi a suţinut că doctrina lui Kant fusese în final depăşită de hegelianism. După absolvire, a început să predea la o şcoală din Napoli, oraş în care a şi trăit până în 1874. Prima lui lucrare filosofică din această perioadă a fost o analiză a „teoriei afectelor” a lui Spinoza (1865). în 1869, a scris o lucrare mai elaborată asupra filosofici socratice, care a câştigat un premiu în cadrul unui concurs organizat de Academia de Stiinte Morale şi Politice din Napoli. Şi-a continuat studiile şi a devenit specialist în filosofic, istorie şi etnografie; era interesat şi de psihologia asociaţionistă a lui Herbart, pe care a şi adoptat-o în mare măsură, şi de scrierile lui Vico, care l-au influenţat toată viaţa. După 1870, a intrat în lumea jurnalismului politic, scriind într-un stil liberal şi anticlerical. în 1873, a publicat lucrările *Libertatea morală* şi *Moralitate şi religie,* care dovedesc deja o îndepărtare de perspectiva hegeliană, chiar dacă nu sunt în niciun fel marxiste. În anul următor, a fost numit profesor la Roma, unde avea să-şi petreacă tot restul vieţii predând, scriind şi participând la toate controversele importante ale vremii sale.

Convertirea lui la marxism nu a fost bruscă, ci treptată. În 1889, Labriola scria într-o expunere, intitulată *Despre socialism,* că a început să critice liberalismul încă din 1873, pentru ca, în 1879, să îmbrăţişeze o „nouă credinţă intelectuală”, în special în baza studiilor sale din ultimii trei ani. Eseul lui *Despre ideea de libertate* (1887) nu manifestă nicio

tendinţă marxistă clară, dar scrierile lui din anii 1890 reflectă punctul de vedere al unei „şcoli” specifice. *Despre socialism* este o declaraţie politică explicită, în care autorul critică democraţia burgheză şi apără socialismul internaţionalist, cauza proletariatului mondial. Cea mai cunoscută lucrare marxistă a sa este *Eseuri despre concepţia materialistă asupra istoriei,* care conţine o prezentare generală a materialismului istoric şi o discuţie asupra *Manifestului Comunist,* cea din urmă a fost publicată în 1896, iar la ediţia a doua din 1902, Labriola a adăugat un articol polemic împotriva cărţii lui Masaryk despre fundamentele marxismului. Această lucrare a fost imediat tradusă în franceză şi a devenit un tratat clasic al literaturii marxiste europene. Labriola intenţiona să scrie o a patra secţiune, bazată pe prelegerile lui din 1900-1901, care să ofere o prezentare generală a secolului al XIX-lea. Nu a trăit suficient de mult pentru a-şi realiza acest proiect, dar părţile pe care le-a scris au fost publicate de marele său discipol, Benedetto Croce, în 1906, în cadrul unei colecţii a lucrărilor nepublicate sau mai puţin cunoscute ale lui Labriola, intitulată *Diverse scrieri despre filosofie şi politică,* în timp ce notele rămase au fost publicate în 1925 de Luigi dai Pane, care a scris ulterior şi o monografie a lui Labriola. Filosofia marxistă a acestuia din urmă este schiţată şi într-o colecţie de scrisori către Sorel, publicată în 1897 sub titlul *Discuţii despre socialism şi filosofie.* Este demn de notat că, dintre multele articole pe care Labriola le-a publicat în ultimii cincisprezece ani de viaţă, unele îi scot clar în evidenţă poziţia marxista (critica la adresa lui Bernstein şi Millerand, articolul despre diferenţa dintre socialism şi radicalism), în timp ce altele ar fi putut fi la fel de bine scrise de un raţionalist radical (prelegerea asupra libertăţii ştiinţei, discursul comemorativ despre Giordano
Bruno). Şi în această privinţă, Labriola este diferit de marxiştii ortodocşi germani, care îşi declarau loialitatea ideologică în fiecare frază pe care o scriau.

3. Scrieri timpurii

Eseul lui Labriola asupra „teoriei afectelor” a lui Spinoza nu are o importanţă specială, fiind doar un rezumat, util pentru predarea filosofici, a părţii relevante din *Etica.* Merită notat că el scoate în evidenţă fundalul moral al metafizicii lui Spinoza şi perspectiva naturalistă generală a acestuia, adăugând că semnificaţia doctrinei lui Spinoza constă în faptul că neagă temeiul metafizic al judecăţilor de valoare şi derivă cele mai nobile impulsuri umane din egoism, care este considerat unica forţă creativă; Spinoza încearcă, de asemenea, să susţină categoria libertăţii în limitele concepţiei deterministe despre univers.

Eseul despre Socrate, o lucrare mult mai importantă, este o disertaţie erudită şi în parte polemică asupra ideii, împrumutată de la Hegel şi Zeller, că accesul la gândirea lui Socrate se face prin Xenofon, şi nu prin Platon, şi că trebuie să rezistăm tentaţiei de a atribui metafizica lui Platon filosofului care La fost maestru. Labriola îl priveşte pe Socrate în primul rând ca pe un pedagog şi îi interpretează personalitatea în termenii contradicţiilor interne ale culturii ateniene. El nu încearcă să descopere concepţiile metafizice implicite ale lui Socrate, ci să descrie ideile articulate în mod conştient în gândirea sa. în opinia lui Labriola, activitatea lui Socrate trebuie înţeleasă ca o încercare de a rezolva conflictul

J

dintre conservatorismul tradiţional, pe de o parte, şi scepticismul şi relativismul produse de diversitatea şi bogăţia culturii ateniene, pe de alta. Umanismul şi relativismul sofiştilor erau un simptom al prăbuşirii comunităţilor tradiţionale, în timp ce Socrate încerca să descopere nişte norme absolute ale moralităţii, independente de fiinţele umane. El nu era pe deplin conştient de cât de mult depăşeau căutările sale orizontul valorilor tradiţionale, dar, în realitate, căuta o nouă interpretare a lumii care să ofere sprijin în polemica împotriva sofiştilor. Convingerea lui Socrate privind inadecvarea cronică a cunoaşterii

umane era necesară pentru a-i justifica demersul de căutare a unor norme morale şi cognitive absolute şi independente de deciziile arbitrare ale indivizilor. Această căutare a fost manifestată mai ales în reevaluarea conceptului de divinitate, care La făcut – alături de Eschil, Pindar şi Sofocle – vestitorul unei noi conştiinţe religioase, care se întorcea treptat de la tradiţiile vechii mitologii la monoteism. Dar funcţiile divinităţii socratice erau exclusiv morale; aceasta trebuia să fie depozitara valorilor absolute, o dovadă împotriva relativismului şi subiectivismului. în acelaşi fel, cercetările logice ale lui Socrate şi încercările sale de a elucida concepte nu proveneau dintr-o curiozitate dezinteresată, ci erau stimulate de acelaşi obiectiv pedagogic; de aici şi dispreţul lui faţă de ştiinţele naturale. Socrate nu a avut intenţii metafizice, era un pragmatic pur; cu toate acestea, a oferit un fundament pentru teoria ideilor şi metafizica Binelui ale lui Platon.

Ideile lui Labriola cu privire la Socrate ilustrează convingerea sa de inspiraţie hegeliană, care a devenit o parte a marxismului său, că ideile filosofice sunt expresia nevoilor istorice schimbătoare, apărute din contradicţiile interne ale unei anumite faze a civilizaţiei. Influenţa lui Hegel este vizibilă, alături de cea a lui Kant şi cea a lui Herbart, şi în tratatul lui Labriola despre libertatea morală. Aceasta este o lucrare obscură atât în privinţa demonstraţiei, cât şi a concluziilor sale, ceea ce se întâmplă de obicei cu abordările filosofice ale acestui subiect. Cu toate acestea, este evident că Labriola priveşte problema privitoare la liberul- arbitru *{liberum arbitrium)* ca pe una greşit formulată şi că, în manieră hegeliană, încearcă să înlocuiască problema libertăţii ca indiferenţă cu cea a libertăţii concepute ca acord între alegere şi conştiinţă. El încearcă astfel să distingă între determinism şi fatalism, dar nu trece dincolo de nişte formulări generale vagi. El priveşte ca pe o evidenţă indiscutabilă regula kantiană care face judecăţile morale complet independente de factorii utilitari şi de evaluarea rezultatelor acţiunilor umane. Imperativul obligaţiei este implicat în libertatea morală, care se realizează în acte de

supunere conştientă faţă de acest imperativ. Totuşi, din moment ce voinţa umană este rezultatul mai multor factori sociali şi psihologici, ea este asaltată de aspiraţii spirituale aflate în conflict, iar libertatea ei nu constă într-o capacitate potenţială de a se autodetermina după cum voieşte, ci într-o alegere reală care se conformează unei norme absolute. Spre deosebire de animale, ale căror acţiuni sunt determinate doar de puterea obişnuinţei sau de o dorinţă sau alta, omul este liber în sensul în care are o conştiinţă morală care îi permite să reziste pornirilor sale naturale. Faptul, şi nu doar posibilitatea abstractă, că se poate autodetermina în acest fel ne dă dreptul să îl numim „liber”. Labriola protestează explicit la adresa „naturalizării” conştiinţei umane şi a ideii că aceasta ar consta într-o simplă colecţie de instincte care pot fi „în ultimă instanţă” atribuite nevoilor animale. Totuşi, la fel ca Herbart, el respinge ideea sufletului ca entitate metafizică sau a puterilor spirituale separate şi se mulţumeşte să analizeze motivaţiile care conduc la o exprimare sau la o negare a libertăţii, în funcţie de măsura în care ele se
conformează sau nu conştiinţei individuale asupra imperativului moral. Nu există, într-un sens strict, nicio contradicţie între principiul cauzalităţii şi libertatea morală, cu condiţia să privim actele umane, în maniera lui Leibniz, ca fiind autodeterminate (şi nu ca determinate extern, mecanic sau „natural”) sau, pe urmele lui Schopenhauer, ca o cauzalitate „văzută din interior”. Dacă privim lucrurile astfel, este uşor de observat că libertatea poate fi şi trebuie să fie scopul educaţiei care induce o conştiinţă morală şi o transformă într-un obicei. A trata libertatea ca pe o calitate înnăscută a sufletului nu este doar înşelător, ci şi dăunător în practică, pentru că suspendă obligaţia de a-i educa pe oameni să fie liberi; o asemenea educaţie este obiectivul suprem al statului, care, în forma lui ideală, este, mai presus de toate, o instituţie pedagogică.

Eseul despre *Moralitate şi religie* atestă o clară influenţă a lui Kant şi, într-o măsură mai mică,

influenţa lui Hegel. Eseul conţine trei argumente principale. În primul rând, „judecăţile practice” nu pot fi derivate din cele teoretice şi nu pot fi întemeiate nici pe premise psihologice (conţinutul unei conştiinţe morale empirice), nici pe cele utilitariste, ci trebuie să fie *apriori*| moralitatea este întemeiată pe acele judecăţi practice care intră cel mai mult în contradicţie cu dorinţele instinctuale. Multiplicitatea opiniilor morale este un fapt empiric şi nu contrazice afirmaţia că există o singură moralitate *par excellence.* În al doilea rând, valorile morale aparţin în mod exclusiv voinţei bune, privită ca autonomă în toate privinţele, inclusiv în relaţia ei cu o voinţă ipotetică a lui Dumnezeu; imperativele morale bazate pe voinţa lui Dumnezeu nu sunt cu adevărat morale din moment ce implică supunerea unei voinţe faţă de alta. în al treilea rând, moralitatea este pe deplin independentă faţă de credinţa religioasă. Religia este o parte universală a vieţii spirituale, care nu poate fi separată de aceasta, iar raţionaliştii care critică o anumită formă istorică îşi ratează ţinta atunci când atacă religia în general. Scopul religiei este să „compenseze cu o formă diferită de idealism discordanţa dintre exigenţele noastre morale şi lumea naturală în care trăim”. Ea poate susţine, aşa cum şi face, valorile morale şi conştiinţa morală, dar nu contribuie cu nimic la conţinutul normelor etice, care trebuie derivate din surse independente de orice revelaţie sau mitologie. Credinţa religioasă îşi are propriul său câmp de activitate şi poare coexista liber cu alte forme de viaţă spirituală, cu condiţia să fie respectată diviziunea funcţiilor; sistemul de educaţie nu trebuie opus sentimentelor religioase, ci trebuie, dimpotrivă, să le încurajeze. Dar simţul natural al bunătăţii, independent de opiniile religioase şi metafizice, este un fundament suficient pentru moralitate. Acest simţ nu este nici un produs al cunoaşterii din moment ce judecăţile de valoare sunt radical diferite de actele cognitive, iar normele morale nu trebuie derivate din observaţia ştiinţifică. Conştiinţa morală implică nişte idealuri care sunt, într-un fel, contrare cursului natural al lucrurilor; validitatea lor nu depinde de

factori empirici, deşi conţinutul acestor idealuri variază în funcţie de circumstanţele sociale şi psihologice.

Retrospectiv, se poate spune că atracţia lui Labriola pentru marxism şi socialism a fost o consecinţă firească a profilului său intelectual şi că, atât în filosofic, cât şi în politică, ea a reprezentat o consolidare şi o precizare a unor tendinţe deja existente. În filosofic, el a fost influenţat considerabil de doi profesori foarte diferiţi: Hegel şi Herbart. De la cel dintâi a învăţat să gândească în termenii marilor concepte istorice şi să interpreteze valorile culturale ca pe nişte manifestări ale epocilor istorice cărora le aparţin, să adopte o perspectivă relativistă şi să privească ideile ca pe nişte instrumente istorice mai degrabă decât ca pe întruparea subiectivă a unor modele ideale. Hegel l-a învăţat pe Labriola şi să accepte categoria progresului, privind, în acelaşi timp, procesul istoric ca pe un spectacol tragic. Dimpotrivă, Herbart i-a transmis o îndoială faţă de metafizică şi filosofic speculativă şi încredere în psihologia empirică privită ca o ştiinţă necesară interpretării civilizaţiei. Din punct de vedere politic, socialismul lui Labriola îşi avea sursa în poziţia lui anticlericală radicală şi în identificarea lui cu cauza poporului. Totuşi, chiar şi în perioada lui marxistă, anticlericalismul său era combinat cu o înţelegere şi cu o anumită simpatie pentru sentimentul religios, deşi nu şi pentru Biserica privită ca o instituţie sau ca un instrument politic.

4. Filo sofia istoriei

Dincolo de rolul său de propagandist, poate fi privit Labriola ca un teoretician independent sau ca autorul unei versiuni proprii a marxismului? Un cititor prost dispus al lucrărilor sale ar putea comenta că unica diferenţă dintre el şi ortodocşii timpului său constă în felul vag şi ininteligibil în care autorul îşi exprimă concepţiile. Dar, dacă citim cu mai multă atenţie şi bunăvoinţă, putem concluziona că această tendinţă spre generalitate a stilului său nu este datorată doar unei preferinţe pentru retorică

în locul preciziei gândirii, ci şi unei neîncrederi în formule definitive şi unei convingeri că marxismul nu este o raţionalizare şi o sistematizare autosuficientă şi „finală” a istoriei, ci mai curând un îndrumar pentru înţelegerea problemelor umane; acesta trebuie să fie imprecis, pentru a nu degenera într-un dispreţ dogmatic faţă de varietatea forţelor implicate în istorie, reducând astfel complicatele procese sociale la câteva categorii „universale” anemice. Singularitatea marxismului lui Labriola nu constă atât într-o combinare a tezelor expuse în lucrările sale, cât în elasticitatea şi deschiderea formulelor generale care îi permit marxismului să se îmbogăţească prin idei provenite din alte surse. Este probabil mai uşor să descrii filosofia lui Labriola prin elementele de ortodoxie dură care lipsesc din ea. Contrar afirmaţiei lui Togliatti, Labriola nu a încercat să facă din marxism un sistem integrat şi independent, ci a dorit să menţină un anumit grad de imprecizie astfel încât să prevină osifîcarea doctrinei într-o stare de automulţumire şi într-o iluzorie stăpânire a cunoaşterii universale. El a luat în serios descrierea socialismului ştiinţific ca teorie „critică”, nu în sensul în care ataca alte doctrine, pentru că şi secta cea mai obscurantistă poate face asta şi, cu cât este mai obscurantistă, cu atât atacul va fi mai violent, ci în sensul că nu privea niciun adevăr ca etern, recunoscând că toate principiile stabilite erau provizorii, o teorie aptă să renunţe la ideile sale sau să le modifice dacă experienţa ar dicta acest lucru.

Specific pentru Labriola este că a abordat marxismul din punct de vedere istoric, şi nu sociologic. Pentru el, marxismul nu presupunea descoperirea relaţiilor generale şi permanente între aspectele vieţii sociale deduse artificial, ci descrierea unui proces istoric real, unic şi singular, ţinând cont de varietatea forţelor care participă la el. Aşa cum a scris în prelegerile sale din 1902— 1903... ’

> ... istoria este întotdeauna preocupată de eterogen, de naţiuni care cuceresc alte naţiuni, de clase care oprima alte clase, de preoţi care domnesc asupra laicilor şi de laici care profită de preoţi. Toate acestea sunt fapte sociologice, dar ele nu pot fi cuprinse într-o schematizare sociologică, ele pot fi înţelese

numai empiric, şi aceasta este dificultatea cea mai mare a cercetării istorice. Abstractizările sociologiei nu ne oferă niciun indiciu cu privire la motivele pentru care, în procesul general de dezvoltare a claselor burgheze, numai în Franţa s-au produs evenimentele pe care le numim „Marea Revoluţie”.

Labriola nu credea, aşadar, că noţiunea de „clasă” ne permite să interpretăm întreaga istorie trecută şi chiar să prevedem viitorul. El accepta premisa marxistă că indivizii nu îşi aleg legăturile sociale după voinţa lor şi se opunea iluziei raţionaliste că fenomenele sociale pot fi reconstruite pe baza comportamentului deliberat al indivizilor. Legăturile sociale nu sunt rezultatul intenţiei nimănui.

[7]

Societatea este un dat *a priori* din moment ce nu ştim nimic despre om ca *ferus primaevus.* Datul originar este societatea ca întreg; clasele şi indivizii apar ca elemente ale acestui întreg şi sunt determinate de acesta. *{Da un secolo alCaltro,* VI)

Dar una este să recunoşti obiectivitatea legăturii sociale şi cu totul altceva este să pretinzi că ea poate fi redusă la o simplă relaţie între clase. Labriola critică schemele istoriei, care o reprezintă ca pe un proces uniform, continuu şi autonom, pe baza acestor patru chestiuni fundamentale: independenţa principiului naţional, caracterul ireductibil al sentimentului religios, discontinuitatea progresului şi imprevizibilitatea viitorului.

Naţionalitatea nu înseamnă pentru Labriola numai o realitate socială *sui generis,* ci şi o valoare *sui generis,* ireductibilă, la alte legături sau valori. Aşa cum îi scria lui Sorel (14 mai 1897)...

... limbajele nu sunt numai nişte variante accidentale ale unui Volapiik universal, ci dimpotrivă, sunt mult mai mult decât nişte metode externe de exprimare şi de comunicare a gândurilor şi sentimentelor. Ele determină condiţiile şi limitele vieţii noastre interioare, care, din acest motiv, dar şi din altele, se exprimă în forme naţionale, şi nu doar în forme accidentale. Dacă există „internaţionalişti” care nu sunt conştienţi de aceasta, ei pot fî numiţi amorfi sau confuzi, cum sunt cei care nu îşi extrag cunoaşterea din surse apocaliptice vechi, ci din Bakunin, maestrul aparenţelor, care dorea chiar şi egalizarea sexelor.

În prelegerile sale din 1903, Labriola a folosit împărţirea hegeliană a naţiunilor în pasive şi active

din punct de vedere istoric, dar nu a încercat să justifice acest lucru în termeni specifici marxismului. Categoria naţiunii nu este, după el, doar o chestiune de gândire tactică (deşi el pleda, desigur, în favoarea autodeterminării, mai ales pentru Italia şi Polonia), ci este o realitate istorică independentă; în acest punct, el este în dezacord cu majoritatea marxiştilor.

Cât despre religie, deşi Labriola a fost mai puţin explicit în timpul perioadei sale marxiste decât în lucrarea *Moralitate şi religie,* sentimentele religioase (distincte faţă de sistemele teologice şi de instituţiile bisericii) nu erau privite ca o simplă iluzie a minţilor primitive sau ca o tradiţie care înşela omenirea sau ca rezultatul unei situaţii temporare de clasă. Intr-o prelegere despre educaţia publică (1888), el apăra şcolile laice, dar sublinia că nu doreşte introducerea unor elemente antireligioase.

> Este o nefericire istorica faptul ca îl avem în ţara noastră pe Papa, un conducător spiritual care pretinde putere pământească, dar să nu adăugăm la această nefericire şi pe aceea care ar rezulta din transformarea a zeci de mii de educatori în antipapi.

Problema nu era în niciun caz una pur politică. În mod esenţial, nu exista nicio opoziţie între religie şi alte forme de cultură.

> Cultura nu este inamicul manifestării sincere şi sănătoase a spiritului şi, în mod cert, nu este o barieră în calea sentimentelor religioase profunde. Acestea nu au nimic de-a face cu sistemele teologice impuse de ortodocşi sau cu domnia preoţilor; într-adevăr, aş merge mai departe şi aş spune că toate formele de preoţie care conduc la formarea unei caste şi a unui sistem de privilegii sunt o negare a acestor sentimente.

în mod similar, în prelegerea *Despre socialism,* a declarat că socialiştii sunt cei mai credincioşi discipoli ai lui Isus şi singurii creştini ai epocii contemporane. Acestea nu sunt doar nişte artificii retorice, iar asta se poate vedea din notele lui Labriola pentru prelegerile sale, care aveau să fie publicate în ultima parte a *magnus opus~|Avâ* său asupra materialismului istoric:

> Este religia un fapt permanent sau este doar o invenţie, o

> aberaţie şi o înşelătorie? Cu siguranţă, este o nevoie. Greşeau, aşadar, raţionaliştii secolului al XlX-lea? Da. Nu este, prin urmare, adevărat că ultimul secol a fost o epocă a ştiinţei? Acest lucru este valabil numai în parte. Este, deci, imposibil să suprimi religia? Faptul că, uneori, ea este suprimată dovedeşte o anumită teză, fără însă a-î defini limitele. Este adevărat că omul nu va putea deveni niciodată stăpânul lumii naturale şi istorice în virtutea intelectului său, autonomiei sale morale şi sensibilităţii lui estetice? Da şi nu.

Aceste remarci nu sunt suficient de clare pentru a servi ca bază pentru o teorie explicită a religiei. Ele indică, totuşi, că Labriola nu a acceptat niciodată viziunea marxistă convenţională potrivit căreia religia ar fi o autoiluzionare explicabilă istoric şi un instrument al mistificării în vederea unor interese de clasă şi că ea ar fi destinată să dispară atunci când se vor estompa antagonismele de clasă şi când minţile vor deveni mai luminate. Labriola distingea între clericalism şi raţionalizări teologice ale credinţei, pe de o parte, şi sentimentul religios, pe de altă parte, şi părea să îl privească pe acesta din urmă ca pe o formă permanentă a culturii spirituale. Această poziţie este, în sine, suficientă pentru a justifica îndoiala cu privire la apartenenţa lui la tabăra marxistă, după criteriile vremii sale. Este adevărat ca, într-o scrisoare adresată lui Sorel pe 2 iulie 1897, el scrie că oamenii viitorului...

> ... vor renunţa probabil la orice explicaţie transcendentală a problemelor practice ale vieţii cotidiene din moment ce *primus in orbe deos fecit timor.*

Dar aceasta nu intră în contradicţie cu observaţiile citate mai sus, pentru că el nu privea sentimentul religios ca oferind nişte „explicaţii”: nu era rolul religiei, credea el, să rivalizeze cu ştiinţa sau să îi uzurpe rolul în vreun fel.

Cât despre ideea de „progres”, Labriola o consideră necesară pentru înţelegerea istoriei, dar subliniază că rolul ei este unul pur normativ. El a respins în mod repetat prejudecata că istoria este o relatare a progresului continuu, în special dacă presupune că istoria nu cunoaşte regresul sau că toate civilizaţiile trebuie să treacă prin aceleaşi stadii de dezvoltare. în *Probleme ale filosofiei istoriei*

(1887), el observă că această credinţă în progres era o superstiţie care a luat locul teologiei şi a fost încurajată de filosofia monistă a istoriei dezvoltată de Hegel; această superstiţie a devenit însă un pat al lui Procust pentru ştiinţele istorice preocupate de formele vieţii sociale, cum erau dreptul, limbajul şi arta. De fapt, nu existau nicio unitate a istoriei şi nicio tendinţă constantă către progres.

> Primele centre ale civilizaţiei sunt numeroase şi nu pot fi reduse printr-o manevrare abilă; aceasta înseamnă că sursele vieţii civilizate nu pot fi aduse la o identitate a formei sau a originii. Civilizaţiile, legate de anumite relaţii, se dezvoltă după propriile lor tradiţii şi prin schimbul reciproc al valorilor; trebuie, de aceea, să recunoaştem că factorii primari au puterea de a modifica influenţele secundare (...) Referirea atentă la toate aceste serii separate şi independente de evenimente, la toţi aceşti factori care rezistă simplificării, la toate aceste coincidenţe neintenţionate (...) face să pară foarte improbabilă, şi chiar iluzorie, presupunerea că la rădăcina întregului ar sta o unitate reală, un subiect permanent al experienţei care constituie sensul esenţial al fiecărui impuls şi activitate din timpurile cele mai îndepărtate până în prezent.

Pe scurt, nu există niciun „sens” general al istoriei, nicio raţionalizare a cursului acesteia.
[5]

> Observarea mersului umanităţii ne obligă să recunoaştem că există şi progres, şi regres; multe naţiuni au fost distruse, multe întreprinderi au dat faliment şi mult efort uman a fost irosit în zadar.

Ideea [J] progresului ne permite să spunem că anumite lucruri s-au îmbunătăţit – de exemplu, sclavia a fost abolită, oamenii sunt egali în faţa legii dar aceasta nu este o lege universală a progresului şi, de fapt, nici nu există asemenea legi.

> Oamenii au încercat să extindă la întreaga rasă umană schema tranziţiei de la o economie a sclavilor la o economie a supuşilor şi apoi la una a salariaţilor, elaborată în Franţa, dar cei ce vor folosi această formulă sacra nu vor înţelege nimic, de exemplu, despre Anglia secolului al XlV-lea. Şi cum rămâne cu bravii norvegieni care nu au fost niciodată nici sclavi, nici supuşi? Cum se face că, în Germania de dincolo de Elba, serbia a apărut şi s-a dezvoltat după Reformă sau că burghezia europeană a instituit sclavia în America? *(Da un secolo all'altro,* VI)

în perioada lui marxistă, Labriola credea mai mult

ca oricând că această categorie a progresului nu este inerentă evenimentelor, ci este doar un mod de a le interpreta, care ne oferă o perspectivă de evaluare, fără să decurgă chiar din fapte.

Acest lucru are o importanţă specială atunci când ţinem cont de trecut şi de viitor. Labriola credea că există bune temeiuri pentru a aştepta instaurarea socialismului, dar credea şi că viitorul nu era dinainte stabilit. O remarcă din ultima sa lucrare este îndreptată nu doar împotriva lui Hegel, ci şi împotriva celor mai obişnuite interpretări ale marxismului:

> Cea mai judicioasă şi mai solidă obiecţie împotriva tuturor sistemelor filosofici istoriei este cea avansata de Wundt, şi anume, că nu ştim unde se sfârşeşte istoria. Altfel spus, dacă l-am înţeles corect, nu putem privi niciodată istoria ca pe un întreg desăvârşit. *[Ibidem]*

Şi mai departe:

> Socialismul este o realitate activă atât timp cât este manifestarea şi strigătul de război al unei lupte reale, dar, atunci când începe să privească profeţiile despre viitor ca pe o măsură şi un criteriu ale prezentului, devine doar o utopic. *(Ibidem}*

Din moment ce Labriola pune în discuţie continuitatea, unitatea şi regularitatea procesului istoric, ne putem întreba în ce fel acceptă el filosofîa marxistă a istoriei. Labriola se declară un materialist istoric, dar interpretează flexibil acest concept, la fel ca relaţia dintre bază şi suprastructură. După el, esenţa materialismului istoric este conţinută în două propoziţii. În primul rând, oamenii au creat instituţiile legale şi politice „în conformitate cu structura economică dominantă”. În al doilea rând, ideile morale şi religioase „corespund întotdeauna anumitor condiţii sociale”; această a doua propoziţie este descrisă de el ca fiind „mai ipotetică” şi el derivă din ea concluzia neaşteptată că „istoria religiei şi a eticii este o psihologie, în sensul larg al termenului” (prelegeri din 1902). În lucrarea sa principală, afirmă că istoria este bazată pe dezvoltarea tehnologică şi că ideile „nu cad din cer”, că, „în ultimă instanţă”, ideile morale corespund

condiţiilor economice ş.a.m.d. Asemenea formulări laxe puteau fi regăsite în literatura marxistă, dar, la sfârşitul secolului [al XIX- lea], erau deja nespecifice marxismului, cu excepţia trimiterii lui Engels la determinarea „în ultimă instanţă”, al cărei înţeles nu a fost niciodată elucidat. Lucrarea lui Labriola despre materialismul istoric este în linii mari o critică a ceea ce el privea fiind interpretările vulgare ale marxismului, înţeles ca teorie a „preponderenţei” sau a „dominaţiei” sau a „factorului economic” în istorie. Procesul istoric, susţine el, se dezvoltă „organic”, iar aşa-numiţii „factori” ai acestuia sunt nişte abstractizări convenţionale, şi nu nişte realităţi sociale. Ei sunt necesari istoricului ca instrumente conceptuale şi pentru a-şi delimita sfera de cercetare, dar nu trebuie ipostaziaţi în forţe istorice separate, ca un preludiu la momentul în care li se atribuie o prioritate cauzală asupra restului. Evenimentele istorice nu pot fi „traduse” în termeni economici, deşi „în ultimă instanţă” pot fi explicate prin intermediul structurilor economice, iar aceste structuri pot, pe termen lung, să dea naştere unor instituţii legale şi politice „corespunzătoare”.

În general, trebuie recunoscut că Labriola nu a reuşit să reducă obscuritatea principiilor generale ale materialismului istoric chiar dacă a încercat să le ofere un sens cât mai puţin dogmatic cu putinţă. La fel ca Engels, el credea în relaţia de interdependenţă dintre toate domeniile umane de activitate şi în forţa independentă a tradiţiei cristalizate a instituţiilor şi ideologiilor. Nu este totuşi limpede care sunt limitele pe care le pune determinării de către „structurile economice” şi cât de mult diferă materialismul istoric înţeles în acest fel de afirmaţia, devenită deja loc comun la sfârşitul secolului al XlX-lea, că atât instituţiile, cât şi ideile sunt influenţate de relaţiile de producţie.

O altă trăsătură definitorie a ideilor lui Labriola – exprimată, la rândul ei, în generalităţi – este opoziţia faţă de interpretarea naturalistă a istoriei. În viziunea lui Labriola, a spune că istoria umană este o continuare a istoriei naturale este o afirmaţie atât de abstractă, încât este total lipsită de sens. Obiectul

istoriei este mediul artificial pe care oamenii l-au creat şi care, la rându-i, acţionează asupra lor. Legăturile sociale, este adevărat, se constituie independent de intenţiile umane, dar fiinţele umane se dezvoltă atât activ, cât şi pasiv determinând condiţiile istorice şi fiind, la rândul lor, determinate de ele.

Observaţiile în acest sens („omul este atât subiectul, cât şi obiectul istoriei” etc.) sunt mult prea vagi pentru a servi ca bază pentru o metodă de cercetare. Marxiştii care le folosesc se referă în general la ele ca la o „dialectică”, de parcă acest termen ar avea un sens mai larg decât formulele universale ale simţului comun, de genul „nu doar... ci şi”, „atât... cât şi”, „pe de-o parte... pe de altă parte” ş.a.m.d. Un materialism istoric formulat în termeni atât de diluaţi poate să contrasteze cu tipul de istorie cum este cea a Sfântului Augustin, care leagă totul de planurile Providenţei, dar nu constituie o metodă specifică menită să presupună ceva diferit de ceea ce este dispus să recunoască orice istoric.

În ce priveşte semnificaţia socialismului, Labriola nu pare să treacă dincolo de formulele clasice ale socialiştilor din vremea lui. El se referă la proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producţie, la dreptul la muncă, la abolirea competiţiei, la principiul „fiecăruia după merite”. Aceasta nu implică renunţarea la realizările lumii moderne în privinţa emancipării politice sau a drepturilor individului. Socialiştii nu îşi propun să abolească libertatea şi egalitatea în faţa legii, ci să le îmbogăţească prin înlăturarea sclaviei şi a inegalităţii care rezultă din privilegii şi din proprietatea privată. Tendinţa generală a socialismului este să descentralizeze puterea şi instituţiile economice, şi nu să le centralizeze. Statul va dispărea odată cu încetarea luptei de clasă; socialismul va elimina incidentele neprevăzute din viaţa oamenilor. Deşi susţine toate acestea, Labriola evită să se angajeze faţă de „necesitatea istorică” a socialismului. El scrie că sistemul capitalist „pregăteşte calea” pentru o societate socialistă, că ideile socialiste nu sunt o condamnare morală a exploatării capitaliste, ci recunoaşterea unei tendinţe

istorice, şi că socialismul nu este o „critică subiectivă a lucrurilor, ci descoperirea autocriticii lor inerente”. Din toate acestea nu decurge totuşi o credinţă în caracterul inevitabil al unui viitor socialist. Labriola nu susţinea [3] nici că socialismul poate să apară numai în urma unei revoluţii violente, ci spera că noile forme sociale vor putea fi implantate treptat, pornind de la „fondul comun de instituţii liberale” (prelegeri din 1902), deci o viziune apropiată de „evoluţionismul” lui Bernstein. Este adevărat că el se opunea revizionismului într-o scrisoare adresată lui Hubert Lagardelle, publicată în Le Mouvement Socialiste, dar motivele opoziţiei lui sunt neclare, cu excepţia faptului că îl acuză pe Bernstein că scrie în acelaşi timp despre orice, că este purtătorul de cuvânt al celor care abandonează socialismul dezamăgiţi de faptul că schimbările nu se produc destul de repede. În acelaşi fel, polemicile lui Labriola cu scriitori ca Masaryk, Croce şi Sorel, care pretindeau că marxismul era învins, au un caracter foarte general şi sunt mai curând nişte declaraţii de loialitate fată de tabăra marxista decât nişte contribuţii obiective la apărarea lui.

Unul dintre motivele care au contribuit, după propria sa mărturisire, la trecerea sa la marxism a fost dezaprobarea speculaţiilor metafizice şi a spiritului de sistem; el a subliniat şi rolul pozitivismului în a oferi o bază pentru o filosofie care „nu anticipează realitatea, ci este conţinută în ea” (scrisoare către Sorel, 24 mai 1897). Ideea că filosofia este revelarea de sine a realităţii mai degrabă decât căutarea intelectuală a unei esenţe ascunse apare frecvent în scrierile lui Labriola, legată de poziţia specială a marxismului, ca filosofie a praxisului. Labriola a folosit acest termen într-un sens diferit de majoritatea marxiştilor ortodocşi, care se mulţumeau cu comentariile lui Engels despre rolul practic al activităţii umane ca mijloc de verificare a validităţii cunoaşterii şi de identificare a problemelor ştiinţifice care aveau nevoie de soluţii.

> Procesul praxisului cuprinde natura sau evoluţia istorică a omului, dar, când vorbim despre praxis dintr-un punct de vedere integral, presupunem depăşirea opoziţiei dintre teorie şi

practică, aşa cum este ea înţeleasă în mod simplist. (Labriola către Sorel, 10 mai 1897)

Materialismul istoric...

... are ca punct de plecare praxisul, adică dezvoltarea caracterului eficient şi, în calitatea ei de teorie a omenirii muncitoare, tratează chiar ştiinţa ca pe o muncă. (Labriola către Sorel, 28 mai 1897)

Aceste remarci sunt, la rândul lor, destul de disparate şi reflectă mai curând o tendinţă a spiritului decât o teorie precisă. Se poate spune totuşi, într-un mod foarte general, că Labriola concepe activitatea intelectuală umană, fie că e vorba de filosofie sau de ştiinţă, ca pe un aspect al vieţii practice, şi nu ca pe căutarea unui „adevăr” care aşteaptă să fie descoperit; istoricismul său nu admite astfel nicio valoare cognitivă cu excepţia celor pragmatice, articulate din punctul de vedere al societăţii şi istoriei şi opuse individului. Cu alte cuvinte, el pare să creadă că gândirea umană este o parte a procesului istoric, şi nu o descriere a lumii care poate pretinde o acurateţe „obiectivă” independentă de timp şi de circumstanţe. Istoricismul de acest fel se descurcă fără noţiunea de adevăr[3] transcendental şi atribuie un caracter funcţional întregii cunoaşteri umane. Dacă aceasta era viziunea lui Labriola, atunci el era de acord cu tânărul Marx, şi nu cu pozitivismul lui Engels. Pentru că, dacă praxisul semnifică tot ce înseamnă rolul omului în cadrul istoriei, valoarea producţiei intelectuale, privită ca un aspect al acelui tot, trebuie măsurată prin capacitatea minţii de a „exprima” situaţiile istorice schimbătoare, şi nu prin corespondenţa dintre un univers „obiectiv” şi descrierea lui. Acest mod de gândire a fost mai târziu dezvoltat de Gramsci, probabil sub influenta lui Labriola.

Critica lui Labriola la adresa agnosticismului are o direcţie similară. El nu a adoptat atitudinea naivă a lui Engels, care susţinea că, atunci când învăţăm ceva care ne era necunoscut înainte, „lucrul în sine” devine „un lucru pentru noi”, ci considera că agnosticismul nu este atât fals, cât lipsit de sens. Viziunea lui era că minţile noastre pur şi simplu nu pot cuprinde categoria Incognoscibilului, astfel încât orice formulă agnostică presupune un concept căruia

nu îi poate fi atribuită nicio semnificaţie. „Nu putem gândi decât cu privire la ceea ce este dat în experienţă, în sensul său cel mai larg al termenului”, astfel îi scria el lui Sorel în 24 mai 1897, iar în scrisoarea următoare şi-a explicat concepţia mai pe larg.

> Tot ceea ce este cognoscibil poate fi cunoscut şi va fi cunoscut „la infinit” şi tot ceea ce este incognoscibil nu ne interesează în sfera cunoaşterii (...) Presupunerea că minţile noastre pot înţelege, aşa cum există în *actu,* diferenţa absolută dintre ceea ce poate fi cunoscut şi ceea ce nu poate fi cunoscut este o pură fantezie.

De aici şi absurditatea lui Herbert Spencer, care vorbea despre Incognoscibil ca despre limita cognoscibilului şi presupunea implicit că poate fi cunoscut ceva despre Incognoscibil. Această critică este în acord cu viziunea funcţională şi istorică asupra cunoaşterii a lui Labriola şi cu felul său de a privi cogniţia, nu ca pe o descoperire a secretelor Fiinţei „în sine”, ci ca pe o articulare a comportamentului practic al societăţilor omeneşti. Din acest punct de vedere, nu poate exista în mod cert o categorie cum este cea a Incognoscibilului. Dar Labriola nu a încercat, aşa cum ar fi trebuit, pe baza propriilor sale premise, să descopere semnificaţia socială şi istorică a agnosticismului: el s-a mulţumit să îl stigmatizeze ca pe o „abandonare laşă”, chiar dacă nu a acceptat explicaţia grosolană că era un simptom al declinului civilizaţiei burgheze.

În ciuda dispreţului său faţă de metafizică şi a „umanizării” şi istoricizării radicale a cunoaşterii, Labriola nu a avansat nicio teorie asupra „sfârşitului filosofici”. În opinia lui, acordul filosofici cu ştiinţa era un rezultat ideal, care nu putea fi însă anticipat în viitorul apropiat; între timp, reflecţia filosofică îşi avea propriul său scop, de a anticipa probleme care nu au fost încă abordate de stiintă sau, aşa cum a observat Herbart, de a construi concepte generale care oferă unitate rezultatelor experienţei.

* * *

În ciuda impreciziei scrierilor sale, Labriola a jucat un rol important în istoria marxismului. El a fost primul care a încercat reconstruirea marxismului ca o filosofic a praxisului istoric, tratând praxisul ca pe un concept prin care ar trebui interpretate toate aspectele vieţii umane, inclusiv activitatea intelectuală şi produsele sale. El s-a opus, de aceea, ideologiei scientiste care domina în marxismul vremii sale. Doctrina schiţată în lucrările sale a fost resuscitată în secolul al XX-lea, printre alţii de Gramsci şi Lukács, inspiraţi de publicarea lucrărilor timpurii ale lui Marx. Această variantă de marxism a reanimat ideea umanismului ca perspectivă epistemologică, ce tratează istoria umană ca pe limita cunoaşterii tangibile şi subliniază din nou aspectul relativist al doctrinei marxiste.

LUDWIK KRZYWICKI: MARXISMUL CA INSTRUMENT AL SOCIOLOGIEI

Teoreticienii marxişti pot fî împărţiţi în două mari categorii intelectuale. Prima este formată din teoreticienii interesaţi în principal de marxism, care studiază problemele filosofici, istoriei, economiei sau sociologiei în scopul de a demonstra corectitudinea marxismului. Ei sunt, s-ar putea spune, nişte marxişti profesionişti, preocupaţi de susţinerea doctrinei în fiecare ramură a gândirii umane. Ei pot interpreta marxismul în moduri diferite, dar fiecare dintre ei vrea să demonstreze că versiunea sa este cea mai apropiată de spiritul marxismului, privit ca un întreg preexistent. Ei sunt impregnaţi de „ortodoxie” în sensul că, indiferent de interesele lor, nu uită niciodată că scopul tuturor străduniilor lor îl reprezintă apărarea şi aclamarea doctrinei ai căror custozi sunt. Ei privesc în general marxismul ca pe ceva autosufîcient, care răspunde oricărei nevoi, şi rareori fac referire la o altă filosofic fără a o critica (desigur, cu excepţia scriitorilor premarxişti care au fost canonizaţi drept „surse”). În perioada de care ne ocupăm aici, reprezentanţii de seamă ai acestui tip de marxism erau Plehanov, Lafargue, Lenin şi Roşa Luxemburg.

Cea de-a doua categorie include sociologi, filosofi şi istorici care folosesc concluziile marxiste ca pe un instrument ajutător pentru a soluţiona problemele propriilor lor discipline. Marxismul este pentru ei un mijloc, şi nu un scop; ei nu sunt interesaţi să îi demonstreze corectitudinea, ci să înţeleagă

fenomenele sociale. Aceştia nu sunt consideraţi nişte ortodocşi de către marxiştii din prima categorie, care îi tratează cu suspiciune şi neîncredere, realizând că nu se poate conta pe ei în susţinerea cauzei la un moment dat. Ei nu presupun că marxismul conţine implicit răspunsuri la toate întrebările importante şi că este suficient să le abordezi aşa cum trebuie pentru a le găsi; sunt indiferenţi faţă de puritatea doctrinară şi sunt dispuşi să folosească atât operele marxiste, cât şi pe cele nemarxiste.

Ludwik Krzywicki a fost unul dintre membrii de seamă ai celei de-a doua categorii. Cele mai multe dintre lucrările sale sunt scrise integral în poloneză, cu excepţia câtorva traduceri în rusă şi a unor contribuţii minore în alte limbi şi, din acest motiv, el nu a J J avut nicio influenţă directă asupra curentului principal al marxismului european. Cu toate acestea, în Polonia a exercitat o puternică influenţă intelectuală şi morală asupra a două sau trei generaţii ale *inteligheńţiei* şi a jucat rolul principal în familiarizarea cu conceptele marxiste a cercetătorilor din ştiinţele sociale şi umane.

Krzywicki a aparţinut ultimei generaţii în care era posibil ca o persoană extrem de talentată şi harnică să stăpânească aproape întreaga cunoaştere contemporană cu privire la problemele sociale. În consecinţă, el a acoperit un domeniu extrem de larg ca profesor, cercetător şi publicist. Subiectele lucrărilor sale includ arheologia slavă, demografia şi statistica, basmele pentru copii şi folclorul, societăţile primitive, literatura modernă, detaliile vieţii politice şi economice din multe ţări ale lumii, problemele familiei, religiei şi educaţiei, psihologia artistului, parapsihologia, agricultura şi problemele comerţului exterior. Principala lui zonă de interes au fost totuşi antropologia socială, credinţele şi obiceiurile popoarelor primitive şi psihologia comunităţilor. El a acordat o mare atenţie fenomenelor patologiei sociale, în care spera să discearnă cauze şi efecte mai puţin evidente în condiţii normale: cazuri de iluzionare în masă, infecţie morală, halucinaţie colectivă, panică, masacru, extaz, frenezie religioasă şi politică,

psihologia martirilor, sadicilor şi canibalilor. Stilul lui literar, dincolo de câteva articole din tinereţe, este descriptiv, lipsit de agresivitate, dar impregnat de ideologie: sentimentul de solidaritate cu cei oprimaţi, repulsia faţă de societatea capitalistă în care totul este de vânzare, dezgustul faţă de civilizaţia urbană şi visul unei societăţi unificate prin bunăvoinţă, după modelul comunismului primitiv. Totuşi, el nu s-a implicat în activităţi de partid şi a aparţinut numai pentru scurtă vreme mişcării socialiste.

1. Notă biografică

Ludwik Krzywicki (1859-1941) s-a născut la Plock, în Polonia rusească; la fel ca majoritatea membrilor *inteligheņţiei* poloneze din generaţia sa, aparţinea unei familii de nobili decăzuţi *(szlachta).* A crescut în atmosfera represiunii care a urmat insurecţiei de la 1863, caracterizată prin teroare poliţienească, rusificare susţinută a sistemului de învăţământ şi un climat general de nemulţumire neputincioasă. Clasele latifundiare erau intr-un declin economic şi cultural; pe de altă parte, industria era în plină ascensiune. Din punct de vedere politic şi cultural, Polonia Rusească nu a început să-şi revină până la sfârşitul deceniului opt al secolului al XIX-lea. Intre timp, ca un rezultat al dezvoltării industriei şi al frângerii speranţelor legate de o eliberare politică rapidă, a apărut sloganul „muncii organice”; viaţa naţională a Poloniei trebuia reconstruită prin intermediul educaţiei, activităţii industriale, aptitudinilor tehnice şi atitudinilor raţionaliste în locul romantismului, rebeliunii şi conspiraţiei. Baza filosofică a acestei poziţii era pozitivismul evoluţionist, aşa cum era prezentat de Spencer, Darwin şi Taine. Krzywicki, ca tânăr publicist, a făcut din el primul obiect al atacurilor sale, în timp ce, în aceeaşi perioadă, grupuri tinere de studenţi începeau să caute noi ideologii inspirate de naţionalism sau de socialism.

În 1878, Krzywicki s-a înscris la Universitatea din Varşovia, unde a studiat matematica. În timp ce era

încă student, a intrat în contact cu ideile socialiste, la început sub forma lor saint- simonistă; la universitate, a citit *Capitalul* şi a fost convins de argumentele conţinute în el. împreună cu Stanislaw Krusinski (1857—1886) şi Bronislaw Bialoblocki (1861-1888), care studiaseră în Rusia, Krzywicki a fondat primul grup marxist din Polonia şi a prezentat ideile acestuia publicului cititor; nici el, nici colegii lui nu erau totuşi niste marxişti ortodocşi în sensul strict. Bialobtocki publica eseuri despre estetică şi teoria literaturii sub influenţa lui Cernîşevski, în timp ce Krusinski avea o formaţie în principal pozitivistă şi scientistă. Amândoi au murit prea tineri pentru a exercita vreo influenţă reală asupra gândirii marxiste, împreună cu Krzywicki, ei au avut un contact sporadic cu primul partid socialist polonez, cunoscut sub denumirea de Proletariatul. Acesta era o organizaţie ilegală, fondată în 1881 de Ludwik Warynski printre alţii; a fost dezmembrată de autorităţi în 1885 şi liderii lui au fost spânzuraţi, fiind primii din lunga serie de martiri pentru cauza socialismului marxist. (Ideile socialiste erau prezente în viata intelectuală poloneză de mai bine de jumătate de secol, mai ales în rândurile acelor *émigrés* care fugiseră din Polonia după insurecţia din 1830.)

Krzywicki şi-a început cariera de publicist în 1883 cu câteva articole în care îi critica pe Herbert Spencer şi pe discipolii săi polonezi. În acelaşi an, a fost exmatriculat de la universitate pentru că a luat parte la o demonstraţie politică. A emigrat la Leipzig, unde a pregătit pentru publicare o traducere poloneză a volumului I al *Capitalului* realizată de grupul Krzywicki- Krusiriski; aceasta a apărut în reprize între anii 1884 şi 1890. După ce a studiat antropologia, sociologia şi economia politică la Leipzig, Krzywicki a plecat în Elveţia (unde i-a întâlnit pe câţiva dintre emigranţii socialişti germani şi ruşi, inclusiv pe Kautsky şi Bernstein) şi, la începutul anului 1885, a ajuns la Paris. În această perioadă, a publicat câteva articole scrise într-un spirit marxist- revoluţionar, în revistele poloneze ale emigranţilor.

în 1885, s-a întors în Polonia, dar, pentru a evita arestarea, a stat timp de un an în Galiţia (aflată sub dominaţie austriacă). Spre sfârşitul anului 1886, s-a mutat în Plock şi, la mijlocul anului 1888, s-a stabilit în Varşovia, scriind enorm şi luând parte la numeroase activităţi educative, atât legale, cât şi subversive. Organizaţiile socialiste clandestine erau atunci recreate în Polonia; Krzywicki era strâns legat de Uniunea Muncitorilor Polonezi, fondată în 1889, care se concentra asupra luptei economice. Atunci când mişcarea muncitorească s-a dezvoltat despărţindu-se în două tabere ostile, PPS şi SDKPiL, Krzywicki nu a devenit membrul niciuneia dintre ele, deşi publica din când în când în revistele PPS-ului. între 1890 şi 1910, scrierile lui politice au căpătat o tonalitate mai blândă, pentru că gândirea lui se orienta în direcţia socialismului evoluţionist. În această perioadă, el a scris şi cele mai importante studii ale sale despre materialismul istoric, publicate în 1923 sub titlul *Studii sociologice,* şi câteva cărţi de etnografie şi antropologie: *Popoare. O schiţa de antropologie etnică* (1893), *Un curs de antropologie sistematică. Rase fizice* (1897), *Rase psihice* (1902), *înţelepciunea popoarelor primitive* (1907), „Sociologia lui Herbert Spencer” (în Przegl^d Filosoficzny, 1904). Articolele lui pe teme literare şi cele despre civilizaţia urbană au fost colectate în volumul *în abis* (1909).

Cu excepţia unor vizite la Berlin şi în Statele Unite în anii 1892—1893, Krzywicki a rămas în Varşovia până la izbucnirea Primului Război Mondial, devenind o autoritate recunoscută în problemele ştiinţifice şi sociale. După război, a predat la Universitatea din Varşovia şi în alte locuri şi a fost director al Institutului pentru Economie Socială, care studia condiţiile din Polonia pentru a elabora recomandări economice şi care, în 1922, a produs sub coordonarea lui Krzywicki primele analize serioase ale vieţii sociale şi economice din Rusia sovietică. în perioada postbelică, a renunţat total la ideea de revoluţie şi, la fel ca majoritatea socialiştilor europeni, privea regimul sovietic ca pe o încercare de a încălca legile economice. El a rămas

totuşi până la sfârşit un socialist, crezând că idealurile socialiste ar putea fi realizate treptat prin raţionalizarea şi democratizarea economiei capitaliste. A continuat, de asemenea, să creadă în validitatea criteriilor marxiste principale pentru studiul condiţiilor sociale. A murit la Varşovia în timpul ocupaţiei germane.

2. Critica teoriei biologice a societăţii

Scrierile lui Krzywicki din 1880 au dus la o largă răspândire a marxismului în Polonia, iară a contribui prea mult la dezvoltarea teoriei, şi au urmat, în linii mari, versiunea standard a materialismului istoric. Tonul lor este în general polemic. în critica sa la adresa lui Spencer şi a darwinismului social, Krzywicki susţinea că evoluţionişti, construind modele de societate după tiparul unui organism viu, propagau, de fapt, ideologia solidarităţii de clasă, străduindu-se să pună capăt luptei de clasă şi închizând ochii în fata disolutiei legăturilor tradiţionale
din societatea sfâşiată de contradicţii şi de competiţie. El s-a împotrivit şi ideilor social-darwiniste la care făceau apel ideologii Şcolii de la Manchester. Competiţia şi conflictul social nu puteau fi tratate ca un caz particular al luptei biologice pentru supravieţuirea celui mai puternic; ele nu erau cauzate de condiţii biologice, ci de anarhia producţiei, care era o fază a dezvoltării sociale, şi nu o lege eternă a naturii. Nici nu era adevărat că cel mai puternic supravieţuia în condiţiile capitalismului; ceea ce asigura supravieţuirea nu era, de regulă, abilitatea, ci privilegiul. Krzywicki a atacat şi cu alte ocazii concepţia biologică asupra societăţii, de exemplu în replica sa la filosofia rasială a istoriei a lui Gobineau şi la conceptul antropologic de „naţiune” şi la teoria criminalităţii dezvoltată de Lombroso. Aşa-numitul „spirit al rasei” nu era, susţinea Krzywicki, o categorie biologică, ci o moştenire a condiţiilor istorice. Caracterul rasial nu putea explica schimbările din cadrul instituţiilor sociale sau faptul că acestea erau diferite în societăţi

identice din punct de vedere rasial sau asemănătoare în societăţi cu rase diferite; dar toate aceste lucruri puteau fi explicate dacă instituţiile şi ideologiile sociale erau privite ca dependente de schimbările metodei de producţie şi de schimb. Cât despre naţiuni, Krzywicki era de acord cu Kautsky: acestea nu erau entităţi antropologice, ci culturale, şi, în consecinţă, istorice. în Europa, ideea naţională era în principal creaţia clasei comerciale, pentru care un stat-naţiune centralizat oferea un cadru legal avantajos; este adevărat că unitatea etnică a precedat dezvoltarea pieţelor naţionale, dar acestea din urmă au stimulat conştientizarea etnicităţii.

3)

În acelaşi fel, susţinea Krzywicki, teoriile la modă ale lui Lombroso erau viciate de faptul că se bazau pe o abordare de clasă, şi nu pe una ştiinţifică; medicul italian susţinea că instinctul criminal era cauzat de ereditate şi de trăsături antropologice înnăscute, pe când, în realitate, acesta era produsul condiţiilor sociale, al sărăciei şi ignoranţei.

Ideologia anarhistă era la rândul ei bazată pe nişte teorii biologice eronate. Era o greşeală să susţii că anarhismul era diferit de socialism doar în privinţa mijloacelor, împărtăşind totuşi cu acesta scopul luptei. Anarhiştii credeau într-un conflict permanent între individ şi societate şi priveau istoria ca pe un proces în care fiinţele umane erau în mod constant aservite de instituţii. Ei refuzau, din acest motiv, să ia parte la o luptă care implica folosirea instituţiilor parlamentare şi politice, preferând să îşi folosească toate forţele pentru a paraliza maşinăria existentă a statului, în speranţa că instinctele benevole ale oamenilor vor fi suficiente pentru a desfiinţa privilegiile şi oprimarea. Proclamând sloganul: „Cu cât mai rău, cu atât mai bine”, anarhiştii priveau toate mijloacele ca legitime, inclusiv jaful, şi acceptau cu entuziasm în rândurile lor lumpenproletariatul şi alte elemente declasate. Dimpotrivă, socialiştii nu priveau dezvoltarea socială în termenii patologiei, ci în cei ai unei evoluţii necesare, şi aşteptau ca eliberarea individului să fie realizată nu de instincte de amabilitate sau de

precepte morale eterne, ci de fiinţe umane care exercitau o autoritate colectivă asupra forţelor naturii. Anarhismul era, în opinia lor, o revoltă sterilă a formelor precapitaliste de producţie, duse la faliment de concentrarea progresivă a capitalului.

3. Perspectivele socialismului

Atacul lui Krzywicki era îndreptat, în cele din urmă, împotriva tuturor doctrinelor şi mişcărilor de solidariste, fie că acestea tindeau spre un pseudosocialism creştin, combătând capitalismul în numele instituţiilor feudale şi căutând o soluţie pentru probleme sociale într-un sistem de tutelare a muncitorilor, fie că erau ideologii democratice care evitau sistemul de clasă folosind conceptul nediferenţiat de „popor”. Ceea ce aceşti democraţi numeau „popor” consta în mai multe straturi care nu erau totdeauna în acord: muncitori, ţărani bogaţi, mici comercianţi, meşteşugari etc. Doar în înapoiata Polonie era posibil să supravieţuiască o asemenea formă vagă de democraţie; în ţările mai dezvoltate, diferitele straturi se separaseră şi se aflau în conflict unele cu altele. Doar capitaliştii şi clasa muncitoare îşi doreau cu adevărat progresul în sfera producţiei, în timp ce celelalte clase şi, mai ales, ţărănimea reprezentau nişte forme depăşite, condamnate să fie distruse prin dezvoltarea industriei moderne.

În toate aceste afirmaţii, perspectiva lui Krzywicki este aceea a marxismului clasic. El apără independenţa proletariatului, singura clasă care poate elibera societatea pe baza progresului tehnologic, şi nu pe baza unor încercări disperate de a reinstaura sistemul precapitalist. El aşteaptă cu încredere dispariţia clasei de mijloc pe măsură ce creşte concentrarea capitalului. Acceptă principiile fundamentale ale materialismului istoric şi mai ales concepţia după care dezvoltarea istorică are loc atunci când progresul tehnologic spontan intră în conflict cu sistemul politic şi legal şi inspiră idei care conduc la schimbarea acestui sistem. În toate societăţile, începând cu cele mai barbare, distribuţia bunurilor şi, deci, diviziunea de clasă depind de

modul de producţie. Condiţiile economice „explică” apariţia ideologiilor sau „sunt fundamentul” instituţiilor politice; ideile morale şi politice survin ca un răspuns la nevoile sociale, fiind formele necesare în care oamenii îşi reprezintă propriile lor interese şi pe care sunt capabili să le unifice pentru a le apăra. Ideile nu sunt numai un instrument puternic al dezvoltării sociale, ci şi o condiţie necesară a schimbării instituţionale; totuşi, ele sunt secundare, în sensul că se nasc ca o articulare a unor interese inconştiente anterioare, şi pot deveni instrumente ale coeziunii sociale numai dacă există deja condiţiile materiale necesare acestei coeziuni: unitatea anumitor interese şi divergenta lor fată de alte interese. Ideile care nu sunt înrădăcinate în acest mod în nevoile sociale sunt condamnate la eşec, şi aceasta se aplică tuturor utopiilor şi reveriilor legate de o societate perfectă. Dar ideile care organizează şi pun în evidentă condiţiile de viată şi nevoile oamenilor sunt necesare pentru distrugerea unei ordini sociale care a devenit o frână în calea progresului tehnic şi, deci, un duşman al clasei care luptă pentru un asemenea progres.

în operele timpurii ale lui Krzywicki nu figurează revoluţia socialistă şi nici chiar în scrierile publicate departe de cenzura ţaristă. Este evident, totuşi, că el împărtăşea şi în această privinţă concepţia marxiştilor europeni ortodocşi, şi anume că, într-un anumit punct al dezvoltării, contradicţia dintre progresul tehnologic şi sistemul proprietăţii private va conduce la înlăturarea revoluţionară a capitalismului. Criza nu poate fi produsă artificial, ci trebuie să fie rezultatul maturizării spontane a capitalismului; datoria socialiştilor era să organizeze conştiinţa de clasă a proletariatului şi să preia, la momentul oportun, controlul asupra procesului revoluţionar. Cu toate acestea, chiar şi în această perioadă timpurie, Krzywicki nu părea să creadă în caracterul inevitabil al progresului sau al socialismului însuşi. Intr-un articol intitulat *Un plan de evoluţie sociala,* care a apărut în Glos în 1887, scria că noile forţe de producţie nu reuşesc întotdeauna să distrugă vechile societăţi, o dovadă în

acest sens fiind India, unde sistemul de castă s-a dovedit mai puternic decât alţi factori şi a condamnat ţara la secole întregi de stagnare. În prefaţa sa la traducerea poloneză a cărţii lui Kautsky despre *Doctrinele economice ale lui Karl Marx,* el afirma că noua ordine care va apărea din evoluţia capitalismului şi din polarizarea claselor ar putea fi produsă ori de proletariat, ori de burghezie. În primul caz, ar fi vorba de proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producţie; în cel din urmă, proprietatea privată şi munca salariată ar continua să existe, dar ar fi subordonate organizaţiei statale. În lucrările ulterioare, el a reluat de mai multe ori această teză. Idealul lui era o societate socialistă caracterizată în principal prin democraţia industrială; el credea totuşi că sistemul capitalist ar putea reuşi să găsească remedii pentru anarhia producţiei şi competiţiei, prin transformarea întregii producţii într-un monopol de stat. Aceasta însemna un fel de capitalism de stat, mai mult sau mai puţin similar cu cel imaginat de Rodbertus sau Brentano; muncitorii s-ar bucura de protecţie socială şi ar fi introdusă planificarea economică, dar ar lipsi trăsăturile fundamentale ale socialismului, şi anume abolirea muncii salariate şi controlul asupra producţiei de către întreaga clasă muncitoare.

În analiza societăţii timpurii, Krzywicki dovedeşte o simpatie specială pentru comunismul primitiv, pe care îl consideră cel mai democratic sistem cunoscut în istorie. Lafargue, care îi împărtăşea această opinie, nu era de profesie etnolog, dar interesul ştiinţific al lui Krzywicki era, fără îndoială, susţinut de viziunea unei comunităţi a egalilor, uniţi de respectul reciproc, o comunitate care evita munca de sclav. Cercetările lui erau bazate pe teoriile lui Lewis H. Morgan, a cărui lucrare clasică fusese tradusă în poloneză chiar de Krzywicki. Studiul societăţilor primitive, pe
care l-a continuat întreaga viaţă, l-a condus în timp la concluzii dificil de reconciliat cu materialismul istoric sau care, cel puţin, îi limitau aplicabilitatea.

4. Spirit şi producţie. Tradiţie şi schimbare

Krzywicki se considera un susţinător al interpretării materialiste a istoriei. Cu toate acestea, atunci când trecem în revistă cele mai cunoscute expuneri ale sale cu privire la această teorie, suntem uimiţi să descoperim cât de mari erau rezervele cu care accepta regulile istoriosofîei marxiste.

În primul rând, el privea materialismul istoric ca pe ceva independent de orice poziţie filosofică, fie ea materialistă sau de altă natură. Pentru a sublinia acest lucru, se referea la „materialismul” istoric punând între ghilimele primul cuvânt, semnalând că îl priveşte ca pe ceva convenţional şi înşelător. El s-a ocupat foarte rar de probleme epistemologice sau metafizice, dar, din anumite articole *{Principiul economiei în filosofic,* 1886, *Qui pro Quo* în Widnokr^gi [Orizonturi, 1914]), reiese clar că, asemenea multora dintre contemporanii săi, el a adoptat o poziţie fenomenalistă, apropiată de cea a empiriocriticiştilor şi a anumitor kantieni. El afirmă că noi înţelegem lumea în modul nostru uman propriu, trasând distincţii şi categorii care sunt instrumente de predicţie, fără a fi nişte realităţi obiective; noi creăm „obiecte” din impresii, distingem „forţe” în raport cu „materia” şi impunem „legi” asupra naturii, după modelul legislaţiei umane. Nu există de fapt nicio lege naturală independentă de percepţia umană, ci putem exprima doar în limitele acestei percepţii relaţiile dintre fenomene, sub forma cauzelor şi efectelor care permit predicţia; toate aceste lucruri trebuie înţelese ca independente faţă de supoziţiile metafizice, în special faţă de cele „materialiste”. întreaga evoluţie a lumii este la origine o construcţie a minţii, iar motivul pentru care o proiectăm asupra realităţii este că în societatea de astăzi oamenii sunt slujitorii, şi nu stăpânii maşinilor pe care le-au creat.

Natura „secundară” a fenomenelor mentale nu are, aşadar, nimic de-a face cu vreo opoziţie metafizică dintre spirit şi materie, ci este un fapt sociologic a cărui semnificaţie este că nevoile materiale există înainte de a fi articulate în mod conştient.

Se pune însă întrebarea: Care sunt limitele între care suntem îndreptăţiţi să acceptăm dependenţa fenomenelor spirituale de condiţiile „materiale” ale vieţii? Krzywicki nu se referă aici la opoziţia marxistă dintre bază şi suprastructură, ci ilustrează cu ajutorul unor exemple diferite, mai mult sau mai puţin clasice, modul în care schimbarea tehnologică produce anumite nevoi noi, care nu pot fi satisfăcute în cadrul ordinii legale existente. Noile probleme apar în mod spontan, dar pot fi rezolvate numai prin activitatea conştientă, cu ajutorul unei ideologii care joacă un rol indispensabil în organizarea forţelor sociale circumscrise de sistemul politic al zilei. În decursul istoriei, au apărut utopii arbitrare sau idealuri care nu aveau nicio legătură cu tendinţele economice reale: acestea sunt doar nişte „frânturi” ale procesului istoric. Ideile seminale ale istoriei nu operează prin nicio putere care le-ar fi inerentă, ci pentru că exprimă aspiraţiile neconştientizate încă ale noilor segmente ale societăţii pentru care vechile condiţii au devenit o cămaşă de forţă. Krzywicki explică, în acest fel, urmând un model clasic, principii ca libertatea personală şi egalitatea în faţa legii, condamnarea furtului, dreptul la împrumutul cu dobândă şi cultul cunoaşterii, toate rezultând din dezvoltarea comerţului şi din sporirea importanţei burgheziei în Europa Occidentală. El reaminteşte cazul lui Thomas Miinzer, care a visat la o comunitate evanghelică egalitară, dar care, atunci când a fost vorba de reforme practice, nu a reuşit să propună decât schimbări realizabile numai în măsura în care reprezentau interesele clasei comerciantilor.

Aceasta nu înseamnă totuşi că fenomenele ideologice nu pot face altceva decât să „exprime” nevoile existente şi să organizeze forţe deja prezente în societate. Materialismul istoric explică geneza ideilor sau, mai degrabă, a acelor idei care au avut un impact asupra istoriei. Dar ideea, odată ajunsă la maturitate, are o viaţă proprie şi poate crea noi forţe sociale în ţări în care condiţiile materiale nu s-au dezvoltat suficient pentru a genera asemenea forţe în mod independent. Krzywicki evocă un asemenea caz uimitor de evoluţie socială accelerată cu ajutorul

ideilor importate din exterior: adoptarea codului civil roman de ţările europene în Evul Mediu târziu. Acest sistem de drept aparţinea unei societăţi în care comerţul era instituţionalizat, fiind, din acest motiv, potrivit pentru societatea medievală târzie, în care economia comercială câştiga rapid teren. Dar adoptarea legii romane a contribuit prin ea însăşi la accelerarea procesului „material" care se afla într-o fază de început.

> Dar, pentru a ne reaminti de legea romană, dezvoltarea Europei ar fi putut întârzia cu câteva secole şi ar fi urmat un curs diferit [dacă nu ar fi fost adoptată], *(Mişcarea ideilor,* în Studii Sociologice, 1897)

Astfel, o doctrină legală sau orice altă ideologie, deşi „secundară" în momentul apariţiei sale, poate deveni mai târziu, în alte condiţii, o forţă „primară", creativă, şi nu doar un simplu barometru al schimbării, ci o cauză a acesteia. În acelaşi mod, ideologia socialistă din Rusia nu a fost rezultatul maturizării condiţiilor sociale din acea ţară; ea a fost importată din Occident şi a contribuit la dezvoltarea condiţiilor sociale, chiar dacă acest fapt a facut-o să adopte o formă diferită, mult mai „subiectivistă".

Un alt factor important care ne împiedică să presupunem existenţa unei corespondenţe simple între formele materiale şi cele spirituale ale vieţii sociale este forţa independentă a tradiţiei. Instituţiile, obiceiurile şi credinţele care sunt, la origine, încercări de a soluţiona problemele vieţii sociale se perpetuează de obicei într-o formă osificată şi după ce s-au schimbat condiţiile care le justificau existenţa. Supravieţuirile de acest fel se acumulează de-a lungul timpului, fiecare generaţie adăugând ceva nou, şi rezultatul total, pe care Krzywicki îl numeşte „substratul istoric", este o restrângere drastică a sferei de acţiune umană. Oamenii ajung să fie constrânşi de nişte forme depăşite, mult după ce acestea ar fi putut să fie material respinse. Toporul de metal continuă să fie mult timp confecţionat în forma ineficientă a celui de piatră; clădirile de piatră şi mormintele le imită pe cele de lemn; aşa cum a arătat Morgan, numele relaţiilor de familie în cadrul limbajelor primitive

reflectă un tipar care a încetat să existe în societatea respectivă. Noile forţe sociale se revoltă faţă de greutatea tradiţiei, confruntând legea istoriei cu legea naturii şi standardele moştenite cu normele raţionalităţii, dar trecutul continuă să influenţeze toate acţiunile şi să ţină în loc progresul social. Rezultatul final al oricărui proces istoric nu este cel care s-ar produce dacă unicul factor determinant ar fi „condiţiile obiective”; el este puternic influenţat de tradiţii, obiceiuri, credinţe, instituţii, variaţii locale ale temperamentului sau de ceea ce numim „spiritul rasei”, care, la rândul lui, derivă din efectele pe termen lung ale mediului asupra naturii umane. În consecinţă, dezvoltarea societăţii variază la modul extrem şi este greu să identifici o schemă uniformă a evoluţiei. Studiile lui Krzywicki asupra societăţilor primitive l-au condus la concluzia că nu există nicio lege universală şi că sclavia, de pildă, nu era un stadiu necesar în toate cazurile. Ulterior, el a ajuns la deducţia neaşteptată că intenţiile umane conştiente au un efect mai mare asupra proceselor sociale în societăţile primitive decât în cele civilizate, pentru că cele dintâi sunt mai puţin împovărate de obiceiuri acumulate de-a lungul timpului şi instituţiile şi legăturile sociale sunt, din acest motiv, mai puţin rigide. Această observaţie este în acord cu critica pe care Krzywicki o lansează de multe ori la adresa societăţii industriale, în care personalitatea umană este aproape complet subordonată legăturilor „reifîcate” şi formelor impersonale de cooperare, iar creativitatea este asfixiată de puterea banilor. Această degenerare era vizibilă mai ales în marile oraşe, unde individualitatea era scufundată într-o mare de mediocritate. La fel ca Engels şi ca multi alti autori socialişti din secolul al XlX-lea, Krzywicki credea că unul dintre efectele principale ale noii ordini vor fî dezurbanizarea omenirii şi întoarcerea citadinilor, de la oraşe, „înapoi la natură”. El nu definea socialismul în termeni metafizici, dar spera că munca şi creativitatea umană vor înceta să depindă de condiţiile comerciale şi că relaţiile umane vor fî din nou spontane şi directe. Critica sa la adresa literaturii contemporane se bazează pe

aceeaşi opoziţie între legături sociale personale şi anonime; modernismul în artă părea a fi pentru el produsul tipic al culturii marilor oraşe, o rebeliune împotriva omnipotenţei valorii de schimb şi degradării fiinţelor umane până la statutul unor maşini. Totuşi, aceasta era o revoltă sterilă, pentru că singurul ei răspuns la cultura utilitaristă îl reprezentau fuga de lume şi refugierea într-o atitudine subiectivă de, *soi-disant,* independenţă.

În scrierile lui Krzywicki, se poate discerne o tensiune între două teme persistente. Pe de-o parte, el utilizează mult categoria „progresului”, adică extinderea controlului uman asupra forţelor naturii; pe de altă parte, subliniază că, pe măsură ce sporeşte acest control, relaţiile umane devin tot mai degradate şi impersonale, spiritul ajunge să depindă de obiecte şi se reduce tot mai mult spaţiul pentru creativitatea umană. El spera, fără îndoială, la fel ca Marx, că socializarea producţiei va face posibilă reconcilierea stăpânirii omului asupra naturii cu nevoile vieţii sale personale şi că va realiza o sinteză între acestea. Krzywicki nu a dezvoltat însă această temă, iar atracţia lui pentru popoarele primitive şi viaţa rurală (deşi în alte locuri insistă asupra sărăciei sale) pare să trădeze un regret pentru inocenţa pierdută şi pentru viaţa „naturală”.

Un alt factor care limitează într-o anumită măsură primatul istoric al forţelor de producţie este acela că „selecţia naturală” persistă în domeniul psihologic chiar şi după ce au dispărut condiţiile care au facut-o necesară. Condiţiile istorice fac inutile, de exemplu, tipurile psihologice ale girondinilor şi iacobinilor şi rezultatul acestei selecţii poate produce la rândul său un efect asupra istoriei. Selecţia biologică poate fi importantă, la rândul ei, în această privinţă. Un exemplu ar fi canibalismul, pe care Krzywicki, urmându-l pe Krafft-Ebing, îl priveşte ca fiind, de regulă, o formă patologică a libidoului sexual mai curând decât efectul superstiţiei şi al lipsei de hrană; oricare ar fi cauzele sale, se pare că selecţia naturală produce indivizi umani patologici care au înclinaţii canibale impregnate în structura lor.

Comparând afirmaţiile lui Krzywicki despre

importanţa diferitelor forţe în cadrul procesului istoric, descoperim că rolul forţelor de producţie şi al relaţiilor de producţie în determinarea schimbării este restricţionat în atât de multe feluri, încât este greu să armonizezi concepţia lui cu canonul marxismului din vremea sa. Niciun proces specific şi niciun eveniment particular nu pot fi explicate doar prin dezvoltarea forţelor de producţie sau prin conflictul dintre acestea şi condiţiile politice din moment ce întotdeauna există şi o serie de factori diferiţi: demografia, geografia, psihologia, tradiţia (aceasta mai presus de toate) şi ideile care provin din afara societăţii date. Din acelaşi motiv, nu poate exista nicio schemă istorică valabilă pentru toate societăţile şi nici ceva de genul necesităţii istorice. Ce anume mai este, aşadar, valabil din ideea că procesul istoric depinde de schimbarea tehnologică? Krzywicki nu recurge la o formulă vagă, de genul determinării „în ultimă instanţă” a lui Engels. Concepţia lui poate fi, probabil, explicată cel mai bine în felul următor. Toate procesele sociale sunt rezultatul unor cauze extrem de diverse, care includ progresul tehnologic; trăsătura specială a acestuia din urmă este că, cel puţin în societăţile „istorice”, schimbările producându-se mai întâi în domeniul tehnologiei, schimbarea tehnologică este, în general, cel mai rapid agent de schimbare. El nu menţionează „primatul” acestui factor, dar acesta poate fi totuşi afirmat, în sensul că unele trăsături importante ale instituţiilor politice şi legale, deşi nu toate, sunt create de nevoile umane care apar în urma progresului din domeniul producţiei. Cât despre caracterul „secundar” al produsului ideologic, acesta nu înseamnă că *toate* ideile filosofice, religioase şi sociale au apărut pentru a răspunde nevoilor materiale (din moment ce multe utopii, de exemplu, nu servesc unui asemenea scop) sau că importanţa socială a unei idei este în mod necesar proporţională cu asemenea nevoi (pentru că ideile însele pot stimula procese sociale în ordinea „materială”). Faptul că ideile şi doctrinele sunt numite „secundare” pare să însemne numai că cele care se dovedesc mai eficiente în controlul asupra pasiunilor

umane, dorinţelor şi energiilor îşi datorează puterea legăturilor „materiale” preexistente în care sunt implicate fiinţele umane, independent de voinţa sau de intenţia lor. Aceasta este, desigur, o versiune mult diluată a materialismului istoric. Fără îndoială, ea ia permis lui Krzywicki să critice teoriile biologice ale istoriei sau teoriile lui Tarde şi Le Bon, care explicau principalele procese sociale prin instinctul omenesc de imitaţie. Dar ceea ce rămâne marxist în teoria lui Krzywicki nu este mai mult decât ceea ce gânditorii de toate orientările aveau în curând să considere de la sine înţeles. Dacă fiecare proces care se produce este rezultatul mai multor cauze şi dacă nu există nicio măsură cantitativă a importanţei relative a factorilor sublimaţi de marxism, afirmaţia că aceştia sunt factorii „principali” sau „decisivi” este una lipsită de sens. Dacă faptele „accidentale” (adică cele care nu se datorează unei cauze „materiale”), ca adoptarea dreptului roman, pot influenţa destinul uman timp de multe secole, importanţa factorilor determinând „materiali” poate fi enunţată doar în termenii cei mai generali. Nivelul tehnologic al unei societăţi şi configuraţia intereselor materiale pot avea doar un impact redus asupra istoriei; cursul şi rezultatul conflictului social şi chiar efectul ultim al „condiţiilor obiective” nu sunt predeterminate de legile istorice, ci ţin de domeniul posibilului. Materialismul istoric de acest fel nu este o teorie a istoriei sau o metodă de cercetare suficientă sieşi, ci este un memento foarte general că trebuie să privim dincolo de instituţiile politice şi de ideologii pentru a discerne factorii şi interesele care derivă din metodele de producţie, fără a aştepta ca acestea din urmă să explice în întregime apariţia instituţiilor şi ideologiilor sau să ne permită să le prezicem evoluţia. Materialismul istoric ne reaminteşte şi că procesele istorice nu depind de deciziile arbitrare ale indivizilor, că nu orice plan pentru reformarea lumii are şanse de reuşită, că nu toate ideile prind rădăcini şi că eficacitatea socială a unei idei nu depinde de autoritatea, valoarea sau corectitudinea ei. Dar şi aceste propoziţii vor deveni în curând general acceptate, datorită pledoariei lui Marx şi a

continuatorilor săi, fără a mai fi măcar privite ca specifice marxismului.

Rolul lui Krzywicki în răspândirea teoriei marxiste este, de aceea, unul ambiguu. El a contribuit în mare măsură la introducerea ideilor şi metodelor marxiste în viata intelectuală polonezã, dar flexibilitatea şi caracterul eclectic al abordării sale au fost două dintre motivele pentru care marxismul polonez nu a reuşit să îmbrace forme ortodoxe şi a tins să se dizolve într-un curent raţionalist sau istoricist. În acest sens, Krzywicki – la fel ca Labriola în Italia, chiar dacă din motive foarte diferite – poate, din punct de vedere marxist, mai mult un cal troian un berbec de asalt.

KAZIMIERZ KELLES-KRAUZ: UN STIL POLONEZ DE ORTODOXIE

Kazimierz Kelles-Krauz a fost teoreticianul şi ideologul de vârf al curentului dominant în cadrul mişcării socialiste poloneze, adică al PPS-ului. Dintre marxiştii polonezi care au jucat un rol important în elaborarea şi răspândirea doctrinei, el a fost cel mai apropiat de ideologia germană a acelor timpuri, deşi s-a abătut de la ea în privinţa unor chestiuni majore. Pe durata scurtei sale vieţi, a fost propagandist de partid şi un susţinător al marxismului sub forma sa acceptată de socialiştii de stânga, care apărau, de asemenea, şi cauza independenţei poloneze.

Kazimierz Kelles-Krauz (1872-1905) s-a născut la Szczebrzeszyn, în partea de sud-est a Poloniei ruseşti. În timpul gimnaziului, la Radom, a intrat într-unul dintre multele grupuri socialiste formate în anii optzeci ai secolului al XlX-lea în rândul tinerilor. După ce a fost exmatriculat de la şcoală şi i-a fost respinsă cererea de înscriere la Universitatea din Varşovia, în 1892 a plecat să studieze la Paris, unde a lucrat pentru Asociaţia Socialiştilor Polonezi din Străinătate. A publicat articole teoretice şi ideologice în reviste franceze şi germane şi în publicaţii ale emigranţilor polonezi, apărând marxismul împotriva diverşilor săi critici, inclusiv împotriva naţionaliştilor din PPS, revizioniştilor şi Rosei Luxemburg. A murit de tuberculoză la Viena. Cele mai importante scrieri ale sale sunt: *Legea privirii retrospective revoluţionare ca o consecinţă a materialismului economic* (în Ateneum, 1897); *Caracterul de clasă al programului nostru* (1894); *Aşa-numita criză a*

marxismului (în Przegl^d Filosoficzny, 1900); lucrările postume *Materialismul economic* (1908, cu o prefaţă de Ludwik Krzywicki) şi *Câteva principii fundamanetale ale dezvoltării artei* (1905).

Ca multi alţi teoreticieni marxişti ai vremii sale, Kelles-Krauz a adoptat concepţia că marxismul nu are pretenţia de a răspunde întrebărilor filosofice şi epistemologice într-un sens tradiţional, ci îşi afirmă numai propria sa perspectivă fenomenalistă, astfel că materialismul istoric nu are nimic în comun, în afara numelui, cu materialismul privit ca o teorie „substanţialistă", opusă unei teorii spiritualiste. Kelles-Krauz a fost de acord cu Labriola cu privire la faptul că marxismul era interesat de relaţiile dintre conştiinţa socială şi lumea exterioară privite ca fenomene, şi nu de relaţia dintre „spirit" şi „materie". Procesul cognitiv i-a interesat pe marxişti numai ca fenomen social şi istoric, şi nu ca un mijloc de a ajunge la lucrurile însele. În consecinţă, marxismul trebuia să accepte că orice stare dată a cunoaşterii avea sens numai în raport cu ansamblul unei anumite civilizaţii şi că adevărul său constă în funcţia sa istorică, aceasta însemnând că principiul relativismului se aplica chiar şi la marxism. Făcând referire la motivul „întoarcerii la Kant", Kelles-Krauz scria:

> Ar trebui, în orice caz, sa înţelegem aceasta idee într-un mod diferit: ce ar trebui să ne dorim să facem este să traducem perspectiva critică în termeni sociali. Vom reaminti că orice societate sau grup şi, ceea ce ne interesează cel mai mult pe noi, orice clasa de care aparţine un individ imprimă o anumită marcă asupra conştiinţei acestuia, impunându-i *a priori* o anumită concepţie despre societate şi lume, de care acesta nu se poate elibera, aşa cum nu s-ar putea elibera de felul de a vedea lucrurile impus de propria sa retină. Rezultă că proletariatul trebuie să aibă şi propria sa percepţie condiţionată de apercepţia de clasă şi că filosofîa sa, la fel ca aceea a tuturor claselor care l-au precedat, este în mod esenţial relativă şi temporară; ea va înceta să fie adevărată sau să pară adevărată numai atunci când noua conştiinţă a viitoarei societăţi fără clase va lua locul celei care a fost produsul luptei de clasă. Filosofia acelei societăţi viitoare, deşi derivă din marxism, trebuie să fie diferită prin natura ei de marxismul aşa cum îl cunoaştem noi astăzi şi, în unele privinţe, să fie cel puţin contrară acestuia, dar nu putem spune cu precizie ce va fi această filosofic.

Kelles-Krauz nu a crezut, cu toate acestea, într-o conjunctură istorică privilegiată în care perspectiva de clasă a proletariatului să coincidă cu un punct de vedere ştiinţific sau „obiectiv" universal; recunoscând principiul *a priori* în istorie şi în evenimentele sociale, el este probabil mai apropiat de Simmel decât de marxism. În limitele relativismului său, el a sprijinit interpretarea marxistă a istoriei, dar a şi completat-o cu propriile sale observaţii.

Materialismul[3] istoric era în mod esenţial, în viziunea sa, o teorie monistă, adică una care afirma că o singură formă de activitate umană (producerea celor necesare vieţii şi a uneltelor) era suficientă pentru a explica originea tuturor celorlalte aspecte ale vieţii: diviziunea muncii, structura de clasă, distribuţia bunurilor şi toate caracteristicile suprastructurii. Urmându-i pe Cunow şi Tugan-Baranovsky Kelles-Krauz l-a criticat pe Engels pentru afirmaţia că, pe lângă producţia materială, perpetuarea speciei şi formele vieţii familiale erau un aspect fundamental al activităţii umane, care contribuia la determinarea proceselor sociale. Argumentând în acest fel, Engels a abandonat perspectiva monistă, care era cea mai mare realizare a marxismului. Greşeala lui a fost că a confundat procesul natural al reproducerii umane cu formele condiţionate sociale ale familiei; procesul de reproducere, fiind pur fiziologic, a rămas neschimbat şi, din acest motiv, nu poate explica evoluţia socială, în timp ce familia a fost dependentă de condiţiile economice. În acelaşi mod, Kautsky s-a îndepărtat de perspectiva monistă atunci când a susţinut că factorii economici pot explica numai apariţia trăsăturilor comune ale epocii, dar nu şi condiţiile particulare sau comportamentul indivizilor.

La prima vedere, Kelles-Krauz a susţinut o interpretare foarte riguroasa a „monismului" marxist, dar, de fapt, nu este coerent în privinţa acestui aspect crucial. El spune că viaţa umană este guvernată de trei factori principali – caracteristicele

biologice ale speciei, mediul natural şi condiţiile sociale dar că schimbările istorice sunt rezultatul schimbărilor tehnice. Etica, dreptul, politica, religia, arta, ştiinţa, filosofîa, toate acestea sunt utilitare prin origine şi în esenţa lor şi, de aceea, nu pot intra în conflict cu modul de producţie, ci trebuie să fie adaptate la acesta *{Materialismul economic).* Dar, în istorie, se observă o tendinţă a nevoilor de a deveni autonome. Anumite tipuri de activitate, cum sunt cele intelectuale şi artistice, care erau la origine instrumentele unor nevoi mai elementare, dobândesc o viaţă proprie; suprastructura reacţionează faţă de bază şi devine parţial independentă de aceasta. Este, totuşi, adevărat că formele vieţii sociale, lipsite de baza lor economică, sunt sortite dispariţiei treptate, chiar dacă, în general, ele supravieţuiesc condiţiilor economice care le-au generat.

Toate aceste consideraţii sunt coerente cu stereotipurile marxiste ale epocii. Kelles-Krauz, la fel ca alţi marxişti, nu s-a întrebat până unde se poate vorbi de o interpretare „monistă” a istoriei, acceptând în acelaşi timp opinia furnizată de simţul comun după care schimbările în artă, ştiinţă, filosofie sau religie depind şi de alţi factori, în afara schimbărilor din sânul relaţiilor de producţie, în special de logica propriei lor dezvoltări interne şi de funcţionarea nevoilor devenite „autonome”. Ideea sa a fost probabil aceea că geneza tuturor formelor vieţii sociale poate fi explicată în termenii relaţiilor de producţie, dar el nu a observat că folosirea termenului „monism” într-un asemenea sens restrâns producea o confuzie.

Comparând filosofia lui Comte cu marxismul, Kelles-Krauz consideră că cele două sunt de acord în privinţa descrierii indivizilor umani ca pe produsul unei multitudini de influenţe sociale, dar şi în privinţa ideii că fenomenele sociale au şi o natură spirituală; din punctul de vedere marxist rezultă, aşadar, că este acelaşi lucru să raportăm suprastructura la bază sau să „exprimăm” noile fenomene economice prin noi fenomene în domeniul suprastructurii. Dacă lucrurile stau aşa, atunci nu vedem în ce sens poate fi menţinut „primatul”

relaţiilor de producţie în raport cu suprastructura.

Unul dintre fenomenele greu de explicat pe baza schematizării marxiste este marxismul însuşi. Cum a fost posibil ca ideologia proletară să se nască şi să influenţeze un număr atât de mare de muncitori într-un timp în care nu exista nicio bază pentru aceasta în cadrul relaţiilor de producţie? Spre deosebire de economia capitalistă, care avea un fundament solid în contextul politico- juridic al feudalismului, socialismul nu apare spontan în capitalism, ci este numai un vis al viitorului.

Kelles-Krauz explică acest paradox prin ceea ce el numeşte, într-un mod destul de pretenţios, „legea privirii retrospective revoluţionare", conform căreia „idealurile prin care orice mişcare reformistă caută să înlocuiască normele sociale existente sunt întotdeauna similare cu normele unui trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat". Este, desigur, destul de adevărat (deşi acest lucru era cunoscut înainte de Kelles-Krauz şi nu merită denumirea de „lege") că, de obicei, noile ideologii îşi caută sprijinul în tradiţie şi se prezintă ca o resuscitare a unor moduri de gândire care au existat, la un moment dat, în trecut. Asemenea întoarceri, sau *ricorsi,* în limbajul lui Vico, pot fi observate de-a lungul întregii istorii ideologice a burgheziei europene, un exemplu în acest sens fiind adoptarea unui travesti roman – mai întâi republican, după aceea imperial – de către Franţa revoluţionară. în ce priveşte proletariatul, obiectul „privirii sale retrospective" este comunismul primitiv. Astfel, după Kelles- Krauz, dezvoltarea umană decurge într-un soi de spirală, prin resuscitarea constantă a unor forme vechi care au afinităţi cu ideile noi. Aceasta explică, printre altele, faptul că ideologiile reacţionare se aseamănă foarte mult cu cele care privesc spre viitor, dat fiind ca ambele, deşi din motive diferite, critică *stătu quO'ul* în lumina unor valori care îşi au originea în trecut. În Franţa, de exemplu, susţinătorii sistemului medieval al breslelor se alătură sindicaliştilor pentru a-i ataca pe liberali. În acelaşi mod, ideile care au format baza marxismului – antiindividualismul, credinţa în uniformitatea vieţii sociale, sensul istoric ca opus

utopiilor raţionaliste naive – pot fî regăsite în întregime în scrierile unor conservatori ca Vico sau în ale contrarevoluţionarilor francezi ca de Maistre, Bonald şi Ballanche. Socialismul este o întoarcere la antichitatea preclasică, acesta fiind şi motivul pentru care dezvoltarea marxismului a fost atât de puternic influenţată de cercetătorii societăţilor primitive: Morgan, Taylor şi Bachofen.

Kelles-Krauz credea că „legea” sa poate fi explicată în termeni marxişti, dar nu pare să fi realizat că ea limita, în realitate, aplicarea materialismului istoric prin evocarea importanţei tradiţiei autonome în cadrul dezvoltării sociale. Deşi susţinea teza că marxismul este o filosofic „monistă”, în răspunsurile adresate criticilor săi a subliniat, la fel ca alţi scriitori marxişti ai timpului său, că este o greşeală sa interpretezi materialismul istoric ca pe negarea oricărui efect al suprastructurii asupra evoluţiei bazei. Asemenea confraţilor săi marxişti, el a ignorat întrebarea privitoare la felul cum poate fi reconciliată relativa independenţă a vieţii spirituale şi a instituţiilor suprastructurii cu o credinţă în „cauza ultima” a istoriei umane şi care sunt limitele pe care această dificultate le impune asupra formulelor generale ale materialismului istoric.

Aceeaşi ambiguitate poate fi observată în argumentele lui Kelles-Krauz privind semnificaţia socială a artei, o temă căreia i-a acordat multă atenţie. Pe de o parte, geneza artei poate fi explicată pornind de la consideraţii utilitare, fie în raport cu biologia (rudimentele activităţii artistice pot fî observate la animale), fie cu producţia (ritmul este un stimulent al muncii). Dezvoltarea artei este legată de condiţiile de producţie, pentru că ea se adaptează scopurilor politice sau religioase care, la rândul lor, depind de interese de clasă; de aceea, de exemplu, stilul ionic şi, respectiv, cel doric exprimă simplitatea condiţiilor patriarhale şi aspiraţiile unei clase nou apărute, cea a meşteşugarilor. Pe de altă parte, arta în sine a jucat de la bun început un rol important în schimbarea socială, mai întâi ca o modalitate de socializare şi apoi ca o formă de organizare a nevoilor politice şi religioase. În final, arta devine

într-o asemenea măsură autonomă, iar nevoile estetice se afirmă atât de puternic, încât se reduce dependenţa artei de modul de producţie, deşi aceasta persistă întotdeauna. în
altă parte, Kelles-Krauz înclină să creadă că nevoile estetice independente există încă din stadiile timpurii ale vieţii sociale, chiar şi în rândul animalelor. Aceste opinii diferite nu formează un întreg coerent. Cu privire la acest subiect, precum şi cu privire la altele, Kelles-Krauz a fost unul dintre numeroşii marxişti care, într-o încercare lăudabilă de a depăşi schematizarea unilaterală şi „reducţionismul" viziunilor primitive ale marxismului, au sfârşit prin a reduce inconştient materialismul istoric la enunţul rudimentar că diversele aspecte ale vieţii sociale depind, deşi într-o anumită măsură nu depind, de metodele de producţie şi de conflictul dintre interesele de clasă.

Totuşi, el s-a considerat un marxist în sensul cel mai deplin al cuvântului, apărând doctrina împotriva unor critici eminenţi cum sunt Croce, Sombart, Masaryk şi Kareyev. S-a opus revizioniştilor germani, dar a considerat că rezoluţiile Congresului de la Dresda, care condamnau revizionismul, erau ambigue. Congresul respingea orice concesie sau adaptare la ordinea existentă în societate, dar Kelles-Krauz susţinea că orice activitate reformistă ar putea fi descrisă ca „adaptându-se" la capitalism. Partidul Socialist Italian a adoptat o poziţie mai bună şi mai clară la congresul său de la Imola: partidul era reformist pentru că era revoluţionar şi era revoluţionar pentru că era reformist. Cu alte cuvinte, Kelles-Krauz împărtăşea cu majoritatea teoreticienilor socialişti ai timpului său opinia că scopul reformelor era să pregătească drumul spre revoluţie; el nu a intrat în problemele complexe ivite din încercarea de a combina un punct de vedere revoluţionar cu unul reformist. A combătut revizionismul lui Eduard David în chestiunea agricolă, împărtăşind concepţia ortodoxă după care o economie colectivizată era favorabilă atât agriculturii, cât şi industriei. I-a combătut, de asemenea, pe Rosa Luxemburg şi pe reprezentanţii

SDKPiL din cauza opoziţiei acestora faţă de independenţa poloneză, susţinând că eliberarea naţională şi cea socială constituiau un singur deziderat pentru mişcarea socialistă poloneză. Aceasta din urmă trebuia totuşi să-şi păstreze caracterul de clasă şi să nu-i permită burgheziei să o exploateze numai în scopul de a cuceri independenţa politică. Independenţa era o condiţie a eliberării sociale a proletariatului; Polonia liberă era pentru proletariat, şi nu proletariatul era pentru Polonia liberă. Rosa Luxemburg se înşela când susţinea că, întrucât Polonia era integrată economic în Imperiul Rus, renaşterea unei Polonii independente ar fi contrară tendinţelor economice obiective. Capitalismul s-a dezvoltat cel mai bine în state naţionale şi, din acest motiv, burghezia avea un interes în independenţa Poloniei, în timp ce proletariatul ar putea lupta mai uşor dacă nu ar fi supus atât opresiunii naţionale, cât şi celei sociale. Socialiştii trebuie să împiedice, totuşi, ca proletariatul să fie folosit doar pentru răsturnarea ţarismului, într-un mod care iar altera identitatea de clasă.

Kelles-Krauz nu a trăit destul de mult pentru a scrie cărţi importante, dar, pe lângă rolul său în popularizarea marxismului, în polemicile şi în definirea ideologiei socialismului polonez de stânga, el a contribuit la formarea a ceea ce se poate numi aripa conservatoare a marxismului. „Legea privirii retrospective revoluţionare” nu este o lege, ci, prin formularea sa generală, un loc comun, la fel ca noţiunea sa de „regresie în spirală” către societatea primitivă. Dar observaţiile sale mai detaliate cu privire la tradiţia ce ar reprezenta o forţă autonomă în istorie şi la istoricismul an ti raţionalist al marilor conservatori, privit ca o sursă importantă a marxismului, au contribuit la formarea unei concepţii marxiste destul de diferite de norma ortodoxiei lui Kautsky. Versiunea lui Kelles-Krauz a încercat să ia în considerare nu numai istoria ca o realizare a „legilor”, ci şi istoria privită ca o posibilitate; adică, el a ţinut în general cont de faptul că prezentul şi viitorul societăţilor umane nu depind numai de legile

evoluţiei şi de ceea ce trebuia să se întâmple conform doctrinei, ci şi de ceea ce s-a întâmplat pur şi simplu. Cât despre viziunea sa fenomenalistă şi interpretarea marxismului ca o teorie socială care nu încearcă să rezolve probleme epistemologice şi metafizice, Kelles-Krauz nu a fost singurul care a susţinut aceste opinii, ele au fost împărtăşite de mulţi marxişti ai timpului său, mai ales de cei din Şcoala Austriacă. Dar, şî în această privinţă, el a contribuit la prezentarea unui tablou diferit de cel oferit de Plehanov, Kautsky sau Lafargue. Merită menţionat şi faptul că, în timpul Internaţionalei a ILa, noţiunea de „marxism ca formă a materialismului filosofic” era aproape inexistentă în Polonia.

STANISLAW BRZOZOWSKI: MARXISMUL CA SUBIECTIVISM ISTORIC

Deşi opera lui Stanislaw Brzozowski este foarte puţin cunoscută în afara ţării sale, istoria intelectuală a Poloniei secolului al XX-lea nu poate fi înţeleasă iară a face referire la influenţa bizară şi disparată a personalităţii sale energice şi a scrierilor sale. Brzozowski a fost un filosof, un critic şi un romancier care a murit de tuberculoză înainte de a împlini treizeci şi trei de ani şi a cărui activitate, deşi nu s-a desfăşurat decât pe o perioadă de zece ani, rămâne un subiect controversat şi dureros atât în ce priveşte valoarea operei sale, în jurul căreia opiniile sunt foarte împărţite, cât şi în privinţa aspectelor mai misterioase ale vieţii sale, care sunt încă o enigmă pentru istorici. Spirit provocator, privit o vreme ca un profet al tinerei *inteligheńţia* atât în revolta împotriva pozitiviştilor, cât şi în cea împotriva romanticilor, el s-a aflat în dezacord cu toate forţele politice ale epocii sale: conservatori, socialişti şi national-democrati. Stilul său este violent şi pare să atingă tot timpul o temperatură maximă; oricare ar fi obiectul atenţiei sale, autorul nu reuşeşte să manifeste decât o admiraţie

fervent[J]ă sau un dispreţ[> >] categoric. Unii critici[5] au considerat că acest stil exploziv a servit drept mască pentru diletantism, lipsă de originalitate sau putere de disciplină intelectuală şi de asimilare a propriilor idei, cu atât mai mult cu cât el şi-a schimbat opiniile cu o rapiditate ameţitoare, desigur, ca urmare a stilului său precipitat, a lecturilor vaste, dar

superficiale şi a faptului că se identifica cu ultimul filosof sau scriitor pe care îl citea. Cititorii mai atenţi au detectat totuşi o anumită logică în toate aceste schimbări şi o amprentă a personalităţii care dădea o marcă proprie tuturor împrumuturilor lui din ideile intelectuale ale gânditorilor vest-europeni, germani, ruşi şi polonezi. Când transmitea ideile altor autori, le parafraza şi le nuanţa cu propriul său stil, astfel încât acestea deveneau uneori de nerecunoscut; aşa s-a întâmplat cu ideile lui Kant şi Spencer, Hegel şi Marx, Avenarius şi Nietzsche, Proudhon şi Sorel, Bergson şi Newman, Dostoievski, Loisy şi mulţi alţii. Ambiguitatea şi imprevizibilitatea influenţei lui Brzozowski s-au prelungit şi după moartea sa.

Mulţi tineri de stânga au crescut cu romanele lui Brzozowski şi cu diverse alte scrieri ale sale *(Flăcările,* o poveste despre conspiratorii eroici ai organizaţiei Narodnaia Volia, era o lectură obligatorie pentru fiecare generaţie de revoluţionari), dar şi înainte, şi după cel de Al Doilea Război Mondial, a fost aclamat ca un profet de către tabăra naţionaliştilor radicali. în această privinţă, Brzozowski se aseamănă cu Sorel, care l-a şi influenţat, de fapt, într-o mare măsură.

A fost Brzozowski un marxist şi, dacă da, în ce măsură? El mărturisea că nu a fost niciodată un dogmatic şi că, atunci când s-a alăturat marxiştilor, a făcut-o în calitate de disident. Totuşi, el credea că „filosofia muncii”, pe care o profesa între anii 1906 şi 1909, era o dezvoltare a ideilor marxiste, fiind în dezacord cu marxismul clasic născut din evolutionismul ortodox şi din întreaga tradiţie care pornea de la Engels. A fost unul dintre primii autori care i-au prezentat pe Marx şi Engels ca pe nişte gânditori cu naturi complet opuse. Se poate spune că marxismul a reprezentat numai o etapă în cadrul istoriei intelectuale atât de complicate a lui Brzozowski, dar aceasta a fost faza maximei sale independenţe intelectuale şi a influenţei sale asupra culturii poloneze. Marxismul nu poate fi privit drept principalul său domeniu de interes, ci numai ca un segment al biografiei sale, care nu este inteligibilă dacă nu se face referire Ia celelalte părţi. Cea mai

importantă lucrare a sa din perspectiva istoriei marxismului este *Idei.*

Este aproape imposibil să rezumi fără distorsiuni ideile lui Brzozowski. El credea că filosofia este şi un mod de a ameliora viaţa, nu doar un proces de reflectare asupra ei, şi că semnificaţia filosofici era determinată de eficienţa sa socială. De aceea, a descrie conţinutul lucrărilor sale fără a ţine cont de originea lor personală şi socială şi de funcţia lor înseamnă a le transforma în ceva diferit de ceea ce s-a intenţionat prin ele, şi anume într-o doctrină abstractă. Pe de altă parte, un filosof care crede că filosofarea este, în întregul ei, o parte imanentă a istoriei nu are dreptul să se plângă dacă ideile sale sunt „distorsionate" de critici, pentru că, dacă semnificaţia este întotdeauna creată şi niciodată extrasă din ceva preexistent, nu poate fi vorba de o „distorsiune" nici atunci când filosoful îşi declară concepţia despre lume, nici atunci când alţi autori fac comentarii asupra ei.

Gândirea lui Brzozowski poate fi definită prin negaţie, prin intermediul poziţiilor intelectuale faţă de care el s-a aflat în opoziţie. Primul grup al acestora include pozitivismul, evoluţionismul, naturalismul şi teoria progresului, toate având scopul de a interpreta viaţa umană şi de o face inteligibilă ca o funcţie sau o extensie a unui proces natural. În al doilea rând, Brzozowski s-a opus tradiţiei romantice care opune „interiorul" independent al omului naturii, străină de el şi guvernată de propriile sale legi. Brzozowski a fost, este adevărat, cel mai activ exponent din Polonia al gândirii moderniste sau neoromantice poloneze, dar nu a avut nimic de-a face cu acel aspect al ei pe care îl privea ca pe o continuare a „aspectului negativ" al romantismului, adică perspectiva că arta ar trebui să fie complet liberă şi nelimitată de vreo conştiinţă a funcţiilor sale sociale. El se opunea, în egală măsură, atât abordării pozitiviste şi utilitariste, cât şi [estetismului] doctrinei „arta pentru artă". Dorea să păstreze pentru actul creaţiei artistice un loc care să nu fie determinat de legile „progresului" şi să nu-şi datoreze semnificaţia niciunui element situat în afara

puterilor omeneşti, dar care, în acelaşi timp, să nu însemne o ruptură în continuitatea istorică sau să aibă pretenţia de a se sustrage de la responsabilitatea socială.

1. *Notă biografică*

Stanislaw Brzozowski (1878—1911), fiul unui mic latifundiar, s-a născut în satul Maziarnia, în sud-estul Poloniei. După ce a urmat liceul, a intrat în anul 1896 la Facultatea de Stiinte a Universităţii din Varşovia, dar a fost exmatriculat[3] un an[5] mai târziu[1] din cauza implicării în organizarea unei demonstraţii patriotice a studenţilor. Arestat în toamna anului 1898 pentru activităţi educaţionale clandestine, a fost eliberat câteva săptămâni mai târziu, fiind menţinut sub supravegherea poliţiei. în anul următor, a contractat o tuberculoză şi, de atunci până în 1905, a trăit numai în anumite perioade la Varşovia; în restul timpului, trăia la o staţiune apropiată de marele oraş Otwock. începând cu 1901, a fost extrem de activ ca scriitor de cărţi şi articole pe teme de filosofie populară, romane, piese de teatru, critică literară şi recenzii teatrale. La început, a publicat pamflete despre filosofia lui Taine, eseuri despre Amiel, Dniadecki, Kremer, Avenarius şi polemici îndreptate împotriva lui Sienkiewicz şi

Miriam-Przesmycki. La începutul lui 1905, s-a dus la Zakopane, în Tatra, şi a petrecut un an în Galiţia, predând la Zakopane şi la Cracovia. Tot atunci, a scris şi un pamflet (publicat în 1924) despre fîlosofia romantismului polonez, nişte eseuri despre Norwid şi Dostoievski şi un curs de logică. La începutul lui 1906, a urmat un tratament la Nervi, lângă Genova, apoi la Lausanne, apoi în Germania şi la Lwow (Lemberg); în timpul acelui an a publicat câteva articole şi o carte, *Romanul modern polonez.* S-a întors la Nervi la începutul lui 1907, apoi a petrecut şase luni la Florenţa. Cât timp s-a aflat în Italia, a scris un studiu despre Nietzsche şi un eseu despre materialismul istoric; s-a întâlnit cu Gorki şi Lunacearski şi a publicat două cărţi, *Cultura şi viata* şi *Critica literaturii poloneze moderne,* A început, de

asemenea, să studieze intens marxismul şi a citit lucrările lui Sorek

Anul următor [1908] a fost cel al Afacerii Brzozowski, care a întunecat ultimii ani ai filosofului şi a zguduit *inteligheņţia* poloneză din temelii. în aprilie 1908, un fost agent Ohrana, pe nume Mihail Bakay, i-a dat lui Vladimir Burţev, un emigrant rus de la Paris şi editorul unui jurnal socialist, o listă de informatori ai □hranei care includea numele lui Brzozowski. Această acuzaţie ? scandaloasă a fost reluată de Czerwony Sztandar, organul SDKPiL, şi atât presa socialistă, cât şi cea naţional-democrată (de dreapta) au lansat o campanie împotriva „spionului”. Brzozowski a negat imediat acuzaţia şi a cerut investigarea ei de către tribunalul „cetăţenilor”, care reprezenta toate partidele socialiste. După multe pregătiri, tribunalul s-a constituit, s-a întrunit la Cracovia în luna februarie şi apoi, din nou, în martie 1909, dar Brzozowski a fost doborât de boală înainte de următoarea întrunire. Singurul martor împotriva sa era Bakay, care a oferit nişte probe confuze. Curtea nu a dat nicio sentinţă; între timp, controversa a explodat, mulţi scriitori eminenţi apărându-l pe Brzozowski împotriva acuzaţiei de trădare. După moartea lui, dosarul a fost redeschis de multe ori iară a se ajunge la niciun rezultat concludent. Feliks Kon, un comunist polonez şi membru al tribunalului din Cracovia, a investigat arhivele Ohrana după Revoluţia din Octombrie şi nu a găsit nicio probă privind trădarea lui Brzozowski. Astăzi, opinia generală este că fie a existat o confuzie de identitate (atât numele său de botez, cât şi numele de familie sunt foarte obişnuite în Polonia), fie acuzaţia fusese „plantată” de poliţia ruseasca. În orice caz, a avut un efect catastrofal asupra destinului personal al lui Brzozowski şi asupra scrierilor sale. (în timpul Afacerii Brzozowski, a ieşit la lumină că levno Azev, liderul organizaţiei teroriste a Revoluţionarilor
Socialişti Ruşi, fusese agent Ohrana; numele lui fusese, de asemenea, pe lista lui Bakay, însă nici detaliile acestei chestiuni nu sunt clare.)

În ciuda persecuţiei, a sărăciei şi a bolii, Brzozowski nu a încetat să lucreze. În 1908, a

publicat *Flăcările,* în 1909, *Legenda tânărului polonez,* probabil cea mai cunoscută lucrare a sa de critică filosofică, şi, în 1910, volumul său de eseuri, *Idei,* un rezumat al reflecţiilor sale filosofice. A murit la Florenţa. Multe
dintre scrierile sale au apărut postum, inclusiv memoriile scrise în ultimele luni de viaţă, un roman neterminat şi un eseu despre Newman, menit să fie prefaţa la o traducere poloneză a lucrării *Gramatica asentimentului.*

2. *Evoluţia filosofică*

Ca mulţi dintre contemporanii săi, Brzozowski a fost contaminat o vreme de viziunea pozitivistă a lui Darwin şi a lui Spencer. În curând însă, nu numai că a abandonat pozitivismul, determinismul şi optimismul „ştiinţific", dar le-a transformat în principalele ţinte ale atacurilor sale. A adoptat o filosofic individualistă a „acţiunii" care s-a dispensat de criteriile obiective ale valorilor cognitive, estetice şi morale, raportându-le exclusiv la afirmarea de sine a individului în unicitatea sa, şi a încercat să păstreze ideea de creativitate ca pe o provocare faţă de toate formele de determinism naturalist. Şi-a articulat filosofía cu
ajutorul aceloraşi surse care i-au inspirat şi pe contemporanii săi – Fichte, Nietzsche, Avenarius – şi, de asemenea, al romantismului polonez tradiţional, în care cultul „acţiunii" permitea o compensaţie ideologică pentru aservirea ţării.

în această perioadă, principalii maeştri ai lui Brzozowski erau Avenarius şi Nietzsche. Primul fusese unul dintre cei care trăseseră concluzii neaşteptate şi, în opinia lui Brzozowski, tragice din pozitivismul evoluţionist. Darwinişti au interpretat întreaga civilizaţie şi întreaga activitate intelectuală ca pe o armă în lupta pentru supravieţuire a rasei umane. Această viziune înlesnea, dacă nu chiar presupunea, o atitudine pragmatică cu privire la cunoaştere; întrucât cunoaşterea şi rezultatele sale păstrate şi codificate sub forma ştiinţei nu sunt

„nimic mai mult” decât răspunsul speciei faţă de mediul său natural, noţiunea de „adevăr”, precum şi cele de „bunătate” şi de „frumuseţe” şi-au pierdut orice semnificaţie transcendentală; lucrurile au valoare numai într-un sens cognitiv, estetic sau moral, numai în măsura în care contribuie la prelungirea şi la consolidarea vieţii speciilor.

În mod similar, niciun fel de opinii ştiinţifice, inclusiv teoria evoluţiei, nu ar putea fi privite ca „adevărate” în sensul obişnuit al cuvântului; ele sunt simple organe ale „vieţii”, ceea ce, în sine, nu este nici bun, nici rău, nici adevărat, nici fals, ci, pur şi simplu, ceva care există de-a lungul timpului. Totuşi, acest argument se baza pe o teorie biologică ce se pretindea „adevărată” în sensul transcendental în care este folosit în mod curent acest termen, întreaga structură a „filosofici ştiinţifice” s-a dovedit un cerc vicios.

Filosofia empiriocriticistă nu a depăşit aceste dificultăţi, iar Brzozowski, care o vreme a acordat o mare importanţă acestei filosofii, a adoptat ideea că orice teorie a cunoaşterii era menită să conducă la un cerc vicios, întrucât regulile generale ale evaluării sale nu pot fi formulate fără nişte supoziţii apriorice. El a acceptat negarea empiriocriticistă a conceptului de „adevăr”, crezând că ea presupunea abandonarea definitivă a oricărei pretenţii de a descoperi valori „obiective” în sensul raţionalist al termenului. în viziunea lui Avenarius, atributul „adevărat”, precum şi cel de „bun” sau cel de „frumos”, nu denotă o calitate descoperită în cursul experienţei, ci mai degrabă o anumită interpretare dată de oameni percepţiilor şi gândurilor lor: adevărul era un „personaj”, şi nu un „element”. întrebarea epistemologică privitoare la natura adevărului, privită ca un atribut al judecăţii umane independente de funcţia biologică a acestor judecăţi ori a circumstanţelor în care acestea s-au format, nu are sens. Nu existau întrebări valide în afara sferei descrierii empirice şi nu exista nimic de genul „raţiunii” care ar fi fost menită să furnizeze o imagine a lumii aşa cum este aceasta „în sine”. Misiunea filosofici nu era aceea de a cerceta

atributele Fiinţei, ci de a generaliza datele experienţei, având în acelaşi timp grijă să nu confere abstractizărilor sale decât o semnificaţie instrumentală. Omului i-a revenit sarcina de a sistematiza experienţa în forme ştiinţifice, nu ca un receptacul pasiv al realităţii preexistente, ci ca organizatorul său activ.

Brzozowski susţinea în acea perioadă că suntem obligaţi să acceptăm aceste concluzii şi să abandonăm orice pretenţie de a descoperi „adevărul”. Ceea ce considerăm valoros nu este astfel pentru că ne oferă o imagine adevărată a lumii, ci pentru că ne este util în lupta cu natura, iar întrebarea „de ce este util?” este rodul unei dependenţe faţă de metafizică şi, deci, nu are niciun înţeles real. Lumea, aşa cum o cunoaştem noi, este propria noastră creaţie, croită după măsura noastră. Nu ne putem pune, în mod inteligibil, întrebări cu privire la orice altă lume şi nu putem inventa, aşa cum a făcut Spencer, o categorie a
Incognoscibilului, pentru că existenţa unei asemenea categorii implică într-un mod absurd că noi cunoaştem ceea ce nu putem cunoaşte.

În orice caz, relativismul biologic al lui Brzozowski din acel moment era conceput cu referire la indivizi, şi nu la specie, şi, în consecinţă, era, în final, mai apropiat de Nietzsche decât de Avenarius. Nimic din ceea ce este adevărat, bun sau frumos nu se referă la interesele comunităţii, ci la subiectivitatea ireductibilă a fiecărei fiinţe umane. Fiecare trebuie să-şi creeze o lume pentru sine însuşi, fiind îndreptăţit să aplice termenul „bun” sau „adevărat” oricărui lucru pe care îl priveşte ca favorabil dezvoltării sale. în ştiinţă, artă şi moralitate nu există criterii universale, ci numai cele stabilite de individ, care îşi proiectează propria lume într-un act de creaţie liberă.

În această fază, gândirea lui Brzozowski nu trecea de stereotipurile neoromantismului, cu excepţia retoricii dramatice în care acestea apăreau deghizate. Totuşi, în anii 1906—1907, fără să pară că înţelege pe deplin dimensiunea schimbării, s-a îndepărtat de teoria solipsistă a valorii şi de sloganul

nietzschean al creativităţii, apropiindu-se de o perspectivă antropocentrică pe care a numit-o „filosofía muncii” şi în privinţa căreia a fost influenţat în mare măsură de Marx, Sorel şi Bergson.

Deşi el nu a explicat niciodată clar motivele acestei schimbări, putem încerca să le deducem, prin compararea concepţiilor sale timpurii despre filosofía romantică cu critica sa ulterioară la adresa acesteia. Se pare că el a perceput contradicţia dintre propria sa critică a modernismului în artă, care proclama independenţa societăţii şi respingea, prin aceasta, responsabilitatea socială, pe de o parte, şi o filosofie care afirma libertatea individului de a crea o lume pentru el însuşi, după cum îi dictau dorinţele sau capriciile sale, pe de alta. Dacă definim creativitatea ca lipsă a oricărei legături cu cultura existentă sau cu responsabilitatea faţă de aceasta şi dacă mintea se proclamă pe sine atât de creativă, încât să întrerupă continuitatea cu universul, atunci ne întoarcem la viziunea romantică, ce opunea „interiorul” şi spiritualul (pe care le valoriza exclusiv) lumii indiferente a naturii obiectivate şi a civilizaţiei, domeniului determinismului natural sau sociologic. O filosofie bazată pe această presupunere nu este o creaţie care face parte din lume, ci o sustragere de la imperativele sale. Daca, aşa cum a susţinut Nietzsche, lumea existentă nu are nicio semnificaţie pentru noi, atunci libertatea subiectului creator este o pură posibilitate, un refuz iresponsabil de a cerceta care sunt condiţiile sociale care fac posibilă creaţia, cât de mult şi în ce condiţii putem fi stăpânii propriului nostru destin.

Ontologia culturii schiţată de Brzozowski în acel moment era opusă atât pozitivismului evoluţionist, cât şi romantismului: aceste două curente păreau diametral opuse, dar, în opinia sa, împărtăşeau o bază comună. Ambele susţineau că realitatea externă nu are o semnificaţie în sine, dar este supusă unor legi proprii, indiferente faţă de omenire; pentru pozitivişti, realitatea exterioară reprezenta ceva care putea fi manevrat în scopuri tehnice, în vreme ce pentru romantici ea constituia o lume insensibilă a necesităţii, care nu prezintă niciun interes pentru

noi. Dar, în oricare dintre cele două cazuri, ideea de om ca fiinţă creatoare nu putea fi salvată; în primul caz, deoarece creativitatea era numai o adaptare la cerinţele unui mediu natural şi era determinată de legile generale ale „progresului” şi de schimbările din acel mediu; în cel de-al doilea, întrucât creativitatea nu avea rolul de a se aplica lumii exterioare, ci de a o respinge în favoarea autarhiei iluzorii a unei monade umane. „Filosofía muncii” depăşea atât credinţa evoluţionistă în progres, cât şi cultul romantic al eului autosuficient; ea privea lumea ca existând numai în virtutea semnificaţiei conferite de efortul uman colectiv şi încerca, în acest fel, sa păstreze demnitatea omului de iniţiator al lumii, de fiinţă responsabilă, în mod necondiţionat, pentru sine şi pentru realitatea exterioară, de Absolut colectiv căruia niciun fel de legi prestabilite nu îi pot asigura triumful asupra destinului. Aceasta este un fel de versiune marxistă a kantianismului: natura, aşa cum o cunoaştem şi aşa cum putem vorbi despre ea cu sens, se dovedeşte a fi creaţia omului, dar proporţia în care ea este umană derivă din muncă, şi nu din condiţiile transcendentale ale experienţei.[5]

Filosofía muncii nu a reprezentat sfârşitul evoluţiei spirituale a lui Brzozowski. Ultimii ani ai vieţii sale au fost în principal dedicaţi speculaţiilor religioase şi unui interes crescând faţă de catolicism, aşa cum era acesta prezentat de Newman şi de modernişti. Cu siguranţă, Brzozowski nu a fost niciodată un „liber-cugetător progresist” sau un ateu militant după stilul demodat al pozitivismului sau marxismului. El nu şi-a propus niciodată să „lupte împotriva superstiţiilor religioase”, pentru că lua în serios toate formele vieţii spirituale şi vedea în catolicism o sursă importantă şi bogată de valori culturale. Intr-un anumit sens nedefinit, se considera un om religios; cu puţin timp înainte să moară, mărturisea într-o scrisoare că nu şi-a pierdut niciodată credinţa în nemurirea sufletului. Dar, pentru o lungă perioadă de timp, catolicismul a fost pentru el numai o creaţie istorică, o concentrare de valori şi o pepinieră a producţiei filosofice, artistice şi literare; el îl

interpreta într-o manieră imanentă, între limitele istoriei umane autonome. Nu a crezut niciodată că valorile culturale ar putea fi desprinse complet de rădăcinile lor istorice, de forma şi de modul în care au apărut sau că tot ceea ce are valoare în creştinism ar putea fi pur şi simplu anexat, fără veşmântul său creştin, de civilizaţia seculară. Dar în ultimii săi ani de viaţă gândirea lui a urmat o orientare diferită: era atras de creştinism nu numai ca de un important factor cultural şi un transmiţător de valori, ci şi ca de un mijloc de comunicare cu supranaturalul. Nu se poate vorbi despre o convertire totală şi nici nu se poate determina exact natura schimbării din notele şi scrisorile care datează din ultimele luni ale vieţii lui Brzozowski. S-ar părea totuşi că nu s-a produs nicio discontinuitate faţă de ideile sale anterioare şi că era în continuare preocupat, la fel cum fusese întreaga viaţă, de întrebarea: Cum poate conferi omul o semnificaţie absolută propriilor sale creaţii? El pare să fi decis că această semnificaţie absolută, de care depinde credinţa omului în demnitatea sa absolută, poate proveni numai din convingerea că eforturile noastre pot atinge divinul, fundamentul etern a tot ceea ce există. Orice metafizică realistă a creştinismului sau orice încercare de a raţionaliza credinţa erau străine de el. Dacă a murit ca un catolic, aceasta era o continuare a peregrinările sale filosofice, şi nu o ruptură cu trecutul său.

3. *Filosoful muncii*

Privind mai atent la varianta de marxism schiţată de Brzozowski, observăm în primul rând că ea se bazează pe o opoziţie faţă de versiunea, dominantă în acea perioadă, a evoluţionismului, popularizată de Engels şi Kautsky. în viziunea lui Brzozowski, toate scrierile marxiste ale timpului său, cu excepţia celor ale lui Labriola şi Sorel, reprezentau o încercare reuşită de a distrage atenţia de la problemele esenţiale pe care le ridicase iniţial marxismul.

Toate conceptele, viziunile şi metodele care au trecut din

mintea lui Marx în cea a lui Engels, fără nicio excepţie, au devenit ceva complet diferit şi chiar diametral opus în ce priveşte natura filosofică a conceptelor. *{Idei)*

Engels împărtăşea cu pozitiviştii credinţa în evoluţia naturală a lumii, în care istoria umană reprezenta un simplu aspect: istoria putea fi explicată prin legile naturii şi exista o lege obiectivă a progresului, independentă de voinţa umană, conform căreia omul va obţine, cu certitudine, mai devreme sau mai târziu, o stare fericită pe acest pământ. Acest optimism pozitivist, comenta Brzozowski, nu este numai o invenţie nejustificată, ci este chiar ceva degradant pentru om, însemnând că omul nu este stăpânul propriului său destin, ci este ghidat de „legea progresului" către un paradis terestru având deja un fel de pseudoexistenţă; aceasta îi răpeşte omului sentimentul de a fi subiectul activ al propriului său destin şi al voinţei de a deveni astfel. Teoria lui Engels menţinea astfel înstrăinarea esenţială a omului faţă de lume, aşa cum făcuse şi întreaga metafizică conservatoare a pozitiviştilor.

Pentru Marx, victoria clasei muncitoare era necesara pentru că el era convins că ştia cum sa creeze şi să construiască acea victorie, că îi stabilise fundamentele şi că lua parte la lucrarea prin care era înfăptuită. Pentru Engels, această construcţie, în întregul ei, inclusiv voinţa lui Marx care o anima din interior, era o problemă de cunoaştere, un complex cognitiv care se conserva în mintea lui pentru că îi satisfăcea cerinţele, acoperea toate faptele pe care el le cunoştea şi oferea un răspuns la fiecare obiecţie. Victoria muncitorilor era o necesitate pentru că luase formă în mintea sa ca o concluzie logică derivată din ceea ce cunoştea (...) Ne-am întors la stadiul în care Marx nu exista încă. *{Ibidem}*

Pentru Engels era suficient să simtă că el reprezenta, logic şi intelectual, o formă de viaţă care merită victoria şi puterea. El vedea lumea ca pe un teatru al erorilor din care va apărea, în final, în mod necesar şi prin natura lucrurilor, acea eroare care domina propria lui minte. *{Ibidem}*

În esenţă, el vede fiinţele umane ca pe nişte creaturi lipsite de orice interes, al căror rol este să fie fericite şi libere şi să nu cauzeze nicio tulburare

logică în mintea lui Engels[1]. (...)[3] El iubea clasa muncitoare

pentru că îi furniza un argument de care avea nevoie; în rest, nu avea niciun ataşament spiritual, cu excepţia celui faţă de Marx. *{Ibidem}*

Prin contrast, Marx nu avea, în opinia lui Brzozowski, o doctrină care să permită prezicerea evenimentelor istorice pe baza unor legi „naturale” determinate cu precizie, valabile atât pentru problemele umane, cât şi pentru natura neînsufleţită. Este demn de observat că aceasta nu înseamnă totuşi că Brzozowski ar fi opus „determinismul” lui Engels „voluntarismului” lui Marx. El nu-i atribuia lui Marx o doctrină voluntaristă cum ar fi negaţia determinismului, ci o filosofie concepută ca praxis istoric. Aceasta înseamnă că marxismul nu era o teorie despre praxis, ci o formă de activitate socială care cuprindea atât istoria, cât şi pe ea însăşi, privită ca factor istoric sau, altfel spus, contempla procesul istoric din interior. În acest mod, interpretarea Iui Brzozowski este mult mai radicală decât subiectivismul colectiv al marxiştilor

J

empiriocriticişti ruşi; el nu numai că priveşte lumea ca pe o semnificaţie creată prin efortul colectiv al fiinţelor umane, ci îşi relativizează şi propria lui semnificaţie, în aceeaşi manieră. Brzozowski a fost probabil primul care, anticipându-i pe Lukăcs şi Gramsci, a respins disputa dintre determiniştii şi neokantienii marxişti. Ambele tabere implicate în această dispută priveau marxismul ca pe o încercare sociologică de a determina cu precizie anumite legi sociale, însă, pentru Brzozowski, sensul marxismului consta nu în ceea ce descria sau prezicea, ci în ceea ce realiza.

Brzozowski nu avea un fundament solid pentru adoptarea acestei viziuni, cu excepţia *Tezelor despre Feuerbach',* el s-a bazat mai mult pe intuiţie decât pe scrierile lui Marx. Credea ferm, totuşi, că redescoperise impulsul filosofic iniţial pe care Marx însuşi îl uitase atunci când începuse să se concentreze asupra problemei obţinerii puterii.

Prima ţintă a atacului pentru filosofía praxisului înţeleasă astfel era credinţa într-o „lume gata făcută”, supusă unor legi proprii, pe care omenirea

le putea determina cu exactitate şi le putea exploata în folos propriu. O asemenea lume era o iluzie intelectualistă, un mijloc de a evita responsabilitatea pentru destinul umanităţii. Ceea ce cunoaştem drept natură, susţine Brzozowski, nu este existenţa-în-sine, ci este, la fiecare stadiu individual al cunoaşterii noastre, gradul de putere pe care îl exercităm asupra Fiinţei. El exprimă această idee în diferite variante şi în mai multe locuri.

> Din punctul de vedere al criticii cunoaşterii, natura, în sensul ştiinţific al termenului, este puterea dobândita asupra lumii exterioare prin abilitarea tehnica a omului. *(Idei)*
>
> Natura, ca idee, este experienţa privită prin categoriile create de puterea pe care o avem în mod real asupra universului din jurul nostru. (...) Natura, ca idee, este experienţa privită ca muncă a omului, lumea ca un obiect posibil al activităţii tehnice. *(Ibidem)*
>
> Omul nu se familiarizează cu o lume gata făcută, ci mai întâi creează inconştient diferite forme de activitate, pentru ca, apoi, să devină conştient de existenţa lor. *(Ibidem)*
>
> Realitatea cu care ia contact gândirea umană nu este nimic altceva decât o activitate umană şi o viaţa umană. Numai munca umană se poate afirma
>
> împotriva a ceea ce este dincolo de umanitate. (...) Omul nu are alte resurse în afară de el însusi şi de ceea ce el creează în mod deliberat. Stiinta este conştiinţa, planul şi metoda activităţii noastre şi nu există nicio limită pentru aceasta atât timp cât există şi se dezvoltă viaţa şi munca umane. *(Ibidem)*

Altfel spus, contactul omului cu realitatea este activ, într-un sens primar, prin intermediul muncii; tot restul, incluzând percepţia şi înţelegerea lumii, este secundar. Cunoaştem lumea, de la început şi în fiecare etapă succesivă, ca acel obiect înspre care este îndreptată munca noastră, ca pe punctul asupra căruia se concentrează rezistenţa şi efortul. Acest dialog practic cu mediul nostru este realitatea absolută şi necesară. Nu există niciun mod de a trece dincolo de ea pentru a descoperi faţa „reală” a Fiinţei şi nici lumea exterioară nu poate, fără a fi influenţată de noi, să intre în raza percepţiei noastre conştiente şi să creeze o imagine subiectivă în percepţia noastră; nu există nicio cunoaştere de sine

pură prin care să ajungem la un eu senin şi substanţial care să fie pe deplin transparent pentru el însuşi. Lumea, susţine Brzozowski, este „coextensivă cu munca”. în acelaşi fel, noi nu putem, prin activitatea noastră intelectuală, să separăm percepţia de evaluare, pentru că nu există nicio percepţie sau reflecţie teoretică lipsită de o perspectivă umană, parţială, evaluativă, care operează în orizontul limitat de la bun început de nevoia practică a omului de a controla lumea. Munca este un „Absolut” pentru fiinţele umane, în sensul că nicio reflecţie teoretică nu poate trece dincolo de realităţile create prin muncă şi organizate în funcţie de cerinţele acesteia. în sensul cel mai general, Kant are dreptate: obiectele se conformează conceptelor noastre, întrucât chiar prezenţa unui obiect presupune o facultate umană care organizează experienţa. Dar această facultate nu constă intr-o serie de forme *a priori* şi nici nu se datorează vreunei raţionalităţi transcendentale, e vorba, pur şi simplu, de abilitatea practică de a transforma mediul în acord cu nevoile noastre.

Prin urmare, umanitatea în sine nu poate fî explicată. Nu putem interpreta omul raportând originea, existenţa şi percepţiile sale la condiţiile preumane (cum ar fi un corp fără conştiinţă sau istoria speciei) din moment ce aceste condiţii ne pot fi cunoscute numai din perspectiva practică realizată prin totalitatea eforturilor umane de a conserva viata şi de a-i îmbunătăţi calitatea. Noi

cunoaştem lucrurile[?] ca[7] pe echivalentul[5] activităţii noastre practice şi propriile noastre euri ne sunt cunoscute numai într-o stare similară de tensiune, sincronizată între un eu şi altul. Nici sufletul, nici obiectul nu sunt „date” sub forma unei „imagini” separate; inevitabil, ele se relativizează reciproc, şi această relaţie dintre ele este baza finală, neanalizabilă a tuturor cunoştinţelor noastre despre istoria oamenilor şi a naturii, precum şi a legilor universului.

În opinia lui Brzozowski, aceasta nu este doar o altă încercare de a răspunde întrebărilor epistemologice, ci presupune o concepţie radical

nouă despre relaţia noastră cu lumea. A crede că găsim „o lume gata făcută” care ne supune propriilor sale legi şi care ne aşteaptă pe noi să o observăm şi să o exploatăm înseamnă a accepta rezultatele combinate ale activităţii umane („munca moartă”, în termeni marxişti) ca pe o necesitate inevitabilă şi înseamnă, în consecinţă, a accepta că munca umană poate fi aservită pentru totdeauna.

A crede că omul este, într-un sens radical, creatorul universului înseamnă a accepta responsabilitatea pentru viitor, respingând dominaţia rezultatelor muncii trecute asupra lumii născute din propriile noastre eforturi. Tot ce ţine de trecut – necesităţile cauzei şi efectului, aşa cum ne sunt cunoscute, lumea organizată în obiecte printr-un anumit sistem de conexiuni – nu este decât o „muncă moartă”, un depozit creat de activitatea umană din trecut.

> Ceea ce cunoaştem ca fiind realitate nu este decât rezultatul istoriei trecute. Când spunem, aşadar, că realitatea impune anumite constrângeri activităţii noastre istorice, ar trebui să spunem că istoria trecută sau realitatea aşa cum este sau ideile generate de acea realitate impun limite absolute gândirii noastre. (...) Pentru că orice filosofic a istoriei sau metafizică a fiinţei sau teorie a cunoaşterii care îşi propune sa se abstragă de la istorie este posibilă numai în baza unei nerecunoaşteri a muncii ca singura activitate umană care produce consecinţe în sfera fiinţei. *(Idei}*

Este evident că, dacă abordăm viziunea după care, în istoria umană, nu există nimic care să nu fie imanent, disputa dintre materialism şi idealism este spulberată din moment ce ambele se bazează pe o presupunere falsă.

> Aceste două opinii privesc în acelaşi mod conţinutul minţii ca reprezentând esenţa universului. Idealismul ne spune cum este lumea creată prin ceea ce se află în minţile noastre, în timp ce materialismul acceptă rezultatul şi încearcă să uite „procesul”. Bergson, pe bună dreptate, semnalează că evoluţionismul ă la Spencer este, în esenţă, identic cu evoluţionismul ă la Ficlite. *(Ibidem)*

> Istoria este creatoarea a ceea ce numim „mintea" şi „natura noastra”, este temelia pe care stăm şi care ne împiedică să ne prăbuşim în abis; provenim din istorie şi numai prin ea avem

contact cu ceea ce nu este uman. *(Ibidem)*

Toate atributele pe care conservatorismul ignorant, cu privirea sa fixată spre trecut, ni le-ar fi prezentat ca pe trăsăturile unei lumi gata făcute sunt, din punctul de vedere al filosofîei muncii, generate de efortul uman, ceea ce le modifică radical semnificaţia. Aceasta se aplică mai ales noţiunii de „timp", care nu este nici un cadru „natural" în interiorul căruia se petrec evenimente şi nici o relaţie independentă de noi între aceste evenimente. Noi creăm categoria timpului pentru a deveni conştienţi de posibilitatea de a ne controla propriul destin, plasând în opoziţie efortul uman cristalizat în istoria trecută şi energia care e liberă să se lanseze după propria ei alegere; trecutul este ceea ce am făcut deja, viitorul este tărâmul deschis al speranţelor şi intenţiilor noastre. Din perspectiva conservatoare care domină versiunea evoluţionistă a marxismului, timpul nu este o realitate, iar viitorul există deja şi este deja determinat în mod misterios; fericirea şi satisfacţia umană sunt deja înscrise pe una dintre feţele viitoare ale panglicii încă nedesfăşurate a progresului. însă această filosofic optimistă este o autoamăgire şi o îndepărtare de realitate în ochii celor care au învăţat de la Bergson că viitorul nu există sub nicio formă şi că numai durata este reală, adică nimic nu este real din ceea ce nu s-a manifestat în durata reală. Este absurd, spune Brzozowski, să-i atribui lui Marx o credinţă în timp, privit drept ceva care nu face decât să actualizeze „legi" eterne şi care, prin aceasta, încredinţează destinul uman unor puteri mai înalte, faţă de care oamenii sunt numai nişte instrumente docile. „Invaţă-mă să mă simt copac/ Şi nu frunza veştedă." – acest citat din prefaţa lui Meredith la *Ideile* lui Brzozowski este esenţial pentru a înţelege marxismul acestuia din urmă. Pentru Brzozowski, marxismul era în primul rând un mijloc prin care oamenii puteau înţelege dependenţa tuturor formelor de cultură, inclusiv a ştiinţei şi a naturii înseşi, de munca privită ca un dat originar, care nu poate fi descompus în elemente independente; şi, în acelaşi timp, însemna acceptarea de către oameni a

responsabilităţii pentru propriul lor destin colectiv.

Cultura trebuie, aşadar, înţeleasă atât din perspectivă funcţională, cât şi genetică. Nu există reguli transcendentale sau preexistente care să determine valoarea a ceea ce produc oamenii sub forma cunoaşterii, a miturilor religioase, a operelor de artă sau a sistemelor filosofice. Formele civilizaţiei nu pot fi discutate fără a le cunoaşte originea. Din nou, problema adevărului nu ţine de corelaţia, independentă de noi, dintre conţinutul anumitor idei şi un obiect cu o existenţă autonomă; este adevăr tot ceea ce consolidează societatea şi o sprijină în lupta pentru supravieţuire. Această idee este, desigur, apropiată de abordarea pragmatică, dar Brzozowski spune altceva decât James – a cărui filosofic îi era cunoscută în sensul că el nu derivă semnificaţia şi adevărul produselor culturii şi cunoaşterea din anumite situaţii sau nevoi individuale, ci le raportează întotdeauna la comunitate. Numai oamenii muncitori în totalitatea lor pot transmite demnitatea „adevărului” oricărui lucru pe care îl produc, în măsura în care acesta se dovedeşte capabil să supravieţuiască în lumea lor şi să servească la dezvoltarea acesteia. În mod similar şi în acord cu argumentul său, Brzozowski refuză să accepte categoria de „folosinţă” sau de „valoare a vieţii” raportată la nevoile sau instinctele preculturale sau biologice; dat fiind că umanitatea nu poate fi definită sau că originile sale nu pot fi explicate prin intermediul unor factori preumani, ea nu poate fi tratată ca un complex de instincte sau de nevoi animale la care este supraadăugată conştiinţa într-un stadiu ulterior. Nevoile şi cerinţele „vieţii” sunt categorii umane şi istorice, iar semnificaţia pragmatică a civilizaţiei se raportează la om ca la propriul său creator, şi nu ca la o creatură care introduce instituţii culturale în universul existenţei animale. în orice caz, Brzozowski împărtăşeşte cu pragmatismul convingerea fundamentală că acelaşi criteriu de valoare se aplică atât cunoaşterii ştiinţifice, cât şi artei, moralei, sistemelor sociale, sentimentelor şi instituţiilor religioase, şi anume utilitatea lor pentru umanitatea care este stăpâna

propriului său destin.

Această concepţie renunţă la dihotomiile tradiţionale ale raţionalismului, pozitivismului şi liberei cugetări, cele dintre religie şi ştiinţă, fapt şi valoare, artă şi cunoaştere, cunoaştere şi creaţie. Dacă „viaţa” este singurul criteriu de valoare, nicio ramură a culturii nu poate pretinde supremaţia asupra alteia sau nu poate institui nişte criterii universale, însă toate merită în mod egal să fie privite ca instrumente ale luptei umane pentru supravieţuire şi pentru crearea unei vieţi mai prospere; ele sunt bune dacă sporesc energia şi rele dacă o irosesc în iluzii retrospective.

De vreme ce umanitatea îşi este propriul său temei ultim şi nu se poate recurge la nimic aflat dincolo de ea, nu este indicat să căutăm vreo garanţie sub forma necesităţii istorice sau a unei ordini prestabilite.

> Starea actuala a umanităţii este cea mai profunda lucrare metafizică a omului: este realitate *par excellence.* Oraşele, fabricile, războaiele, arta şi ştiinţa noastră nu sunt un vis în spatele căruia ceva mai profund aşteaptă să ne elibereze, ele sunt realitatea absolută, ireductibilă la orice altceva. *{Idei}*
>
> Nu există relaţii „cu lumea”, „cu natura”, „cu logica”, există numai relaţii intraistorice, intrasociale între diferite eforturi, tensiuni şi orientări ale voinţei. Ceea ce numim „lume” este o anumită proprietate a voinţei umane; o atribuim lumii pentru că o găsim în mai mare măsură decât o creăm. *{Ibidem}*

Dar ceea ce găsim este fragil şi nesigur; putem şi trebuie să ne prezervăm pe noi înşine în fiecare zi numai prin noi eforturi, nimic nu este cu adevărat al nostru, nicio satisfacţie nu este permanentă, niciun câştig nu este etern. Semnificaţia şi valoarea acumulate de-a lungul secolelor prin efort omenesc trebuie să fie păstrate printr-un efort reînnoit în mod constant. Condiţia umană nu este un proces neîntrerupt îndreptat spre satisfacţia finală, fericirea sau posedarea beneficiilor acumulate, ci este o luptă neîncetată, al cărei rezultat nu este şi nu va fi niciodată unul cert. Tot ce putem spera să facem în această luptă este să ne păstrăm propria demnitate. Nu avem o altă „chemare”, în afară de ceea ce noi alegem ca fiind „chemarea” noastră.

Daca nu există niciun criteriu al adevărului şi al valorii în afara „vieţii”, raţionalismul este denunţat ca un conservatorism iluzoriu. Pentru că, în viziunea lui Brzozowski, raţionalismul este credinţa că formele concrete ale culturii pot fî evaluate prin criterii independente de procesul cultural şi pot fi descrise prin intermediul unor factori care nu sunt opera omului. însă asemenea criterii şi descrieri nu există în realitate. Nu există gândire pură sau sensibilitate estetică pură care pot fî aplicate la viata reală.

> Existenţa socială nu este o aplicare a gândirii şi a percepţiei, ci este ea însăşi realitatea care creează facultatea şi conţinutul percepţiei. Orice fenomen mental este numai o fază în istoria unui anumit grup social, iar viaţa grupului reprezintă conţinutul esenţial al acestui fenomen. *{Idei}*

O dată în plus, semnificaţia şi valoarea cognitivă a fiecărui produs al culturii pot fi judecate numai în raport cu originea şi funcţiile sale, şi nu prin criterii extraistorice. Mai mult decât atât, dacă cristalizarea organică a unei culturi poate fi exprimată într-o formă raţională, aceasta înseamnă că şi-a pierdut deja forţa creativă şi că aparţine acumulării inerte a trecutului. Tendinţele culturale vii nu pot fi niciodată limitate la nişte forme perfect raţionale şi realiste. Raţionalismul este atitudinea celor care se refugiază pe poziţii primite de-a gata şi încearcă să îi convingă pe alţii că aceste poziţii nu pot fi puse sub semnul întrebării. Dar gândirea şi creaţia artistică, în stadiile lor formative, sunt caracterizate prin lipsa de încredere şi logica imperfectă a formelor lor.

4. *Socialismul, proletariatul şi naţiunea*

Filosofía muncii este, în viziunea lui Brzozowski, un fel de metafizică a socialismului şi o motivaţie sau o raţionalizare a aderării sale la socialism. El nu a fost niciodată un activist de partid, în parte şi pentru că a dezaprobat particularismul socialist şi versiunile curente ale marxismului, dar şi pentru că a crezut, în special în ultimii săi ani de viaţă, că toate formele politice care

deriva organic din viata unei naţiuni îi erau într-un fel necesare şi că niciuna dintre ele nu putea pretinde un monopol asupra adevărului. Brzozowski se declara un socialist în sensul în care susţinea că muncitorii ar ieşi învingători dacă ar putea demonstra că volumul muncii libere ar putea depăşi volumul posibil obţinut prin intermediul muncii aservite. Această formă vagă de socialism a fost explicit neutră faţă de anticipările curente legate de natura ordinii viitoare. El a crezut că întreaga civilizaţie trebuia interpretată ca o autoorganizare a comunităţii celor ce muncesc; dat fiind că oamenii puteau înţelege semnificaţia propriilor lor eforturi numai din perspectiva muncii, numai clasa producătorilor direcţi trebuia să înveţe omenirea cum să se înţeleagă pe sine şi cum să dobândească speranţa şi încrederea necesare pentru a-şi conduce propriul destin. în acest sens generic, Brzozowski credea în misiunea specială a proletariatului, iar prometeismul său, în numele proletariatului, era exprimat în formule apropiate de sindicalismul lui Sorel.

> Separatismul de clasă al proletariatului este singurul mod de a crea o atmosferă morală între oameni, de a redescoperi semnificaţia cuvântului „umanitate”. Conştiinţa de clasă sporita a proletariatului este singura mare realitate spirituală, autentic metafizică, a timpurilor noastre. Acesta este punctul în care este tranşată dilema tragică a omului. Nu cerem dreptate – nimeni nu ştie ce înseamnă asta –, nici nu promitem sau nu căutăm fericirea; omenirea nu va fi niciodată fericită. Suferinţa îşi are valorile sale absolute, pe care nu vrem să le pierdem. Insă credem că omul trebuie să
>
> existe deoarece el şi-a iubit şi şi-a preţuit existenţa, pentru că se creează pe sine ca pe realitatea a cărei existenţă o doreşte, ca pe semnificaţia lui absolută şi ca pe scopul lumii. *{Idei)*

Socialismul nu este deci exprimat în termenii bunăstării, siguranţei şi mulţumirii, ci în cei ai demnităţii umane. Lupta pentru demnitate este o luptă pentru „muncă liberă”, definită ca opusul muncii „controlate de sus” sau ca un stat în care muncitorul, în timp ce este la lucru, nu este supus niciunei autorităţi superioare. La fel ca Sorel, Brzozowski nu a trecut dincolo de această formulare

generică, consonantă, desigur, cu tradiţia marxistă. Nu era interesat de problema cuceririi puterii politice de către proletariat sau de către organizarea economică. Pentru el, era necesar ca „mintea şi voinţa clasei muncitoare” să se ridice la un nivel la care cei care muncesc să aibă un control deplin asupra proceselor vitale ale societăţii bazate pe productivitatea muncii. Schimbările politice şi economice care nu au condus la transformarea spirituală a celor ce muncesc sau care nu au sporit dorinţa şi capacitatea lor de a prelua controlul asupra procesului de producţie erau lipsite de importanţă. Din acest punct de vedere, Brzozowski, la fel ca Sorel şi sindicaliştii anarhici, a deosebit socialismul *inteligheńţiei* de cel al proletariatului. *Inteligheńţia* era mai degrabă o clasă consumatoare care nu producea nimic, dar, cum activitatea ei are loc în sfera mentală, ea era înclinată să creadă în mod natural că formele de viaţă sunt produse de conştiinţă, şi nu invers. Ceea ce *inteligheńţia* numeşte socialism era numai o încercare de a asigura pentru sine un loc dominant în societate, folosindu-i pe muncitori ca pe un instrument pentru menţinerea propriilor privilegii. Hegemonia intelectualilor în cadrul mişcării socialiste a fost o consecinţă a imaturităţii spirituale a proletariatului. Brzozowski visa la o luptă de masă a proletariatului, care să nu fie condus de către intelectuali, ci să fie pe deplin capabil de a lupta pentru el însuşi.

Nicio lege istorică nu garanta succesul socialismului. Dacă „munca liberă” s-ar fi dovedit mai productivă, socialismul ar fi fost posibil; dacă nu, nu. Productivitatea muncii era menită să fie criteriul final al progresului social, dar nu pentru că putea permite o creştere a consumului – aceasta este o trăsătură specifică a gândirii lui Brzozowski. Progresul tehnologiei şi productivitatea sporită însemnau o creştere a puterii omului asupra mediului său – acesta era un scop în sine pentru Brzozowski, şi nu doar un mijloc pentru a ajunge la o viaţă mai confortabilă. întreaga sa concepţie despre socialism era eroică şi aventuroasă; cucerirea naturii de către om nu avea nevoie de o justificare prin

câştiguri materiale; producţia nu era un mijloc pentru consum, ci avea menirea de a păstra poziţia omului de stăpân independent al creaţiei. În ochii săi, proletariatul era un războinic colectiv, având trăsăturile unui erou nietzschean, întruchiparea idealizată a umanităţii privite ca o entitate metafizică. Idealurile şi valorile umane aveau sens şi însemnătate istorică în măsura în care îl ajutau pe om să se confrunte cu natura refractară, însă lupta în sine era, în ultimă instanţă, justificată pe baze spirituale, ca o afirmare de sine a voinţei.

Pentru criticii hrăniţi cu ortodoxia marxistă, acest prometeism, cu tonul său metafizic şi profetic, părea cât se poate de suspect. Confruntaţi cu popularitatea scrierilor lui Brzozowski în rândul tinerilor de stânga, intelectualii comunişti polonezi erau interesaţi să-i distrugă influenţa şi, în consecinţă, l-au şi devalorizat ca pe un ideolog al dreptei. Andrzej Stawar, de exemplu, vedea cultul nediferenţiat al muncii ca aparţinând ideologiei solidarităţii de clasă. Aceasta era o exagerare, pentru că Brzozowski accentua puternic identitatea culturală distinctă a proletariatului şi rolul său special în cadrul dezvoltării sociale. Era totuşi adevărat că, spre deosebire de marxişti, el definea proletariatul prin însuşirea de a presta o muncă fizică, şi nu prin locul său în ansamblul planului de producţie sau, mai ales, prin vinderea muncii sale ca pe o marfa. În general, Brzozowski nu a acordat atenţie diviziunii de clasă a societăţii şi condiţiilor sociale de producţie. în ultimă instanţă, nu putem spune cu exactitate ceea ce înţelegea prin proletariat, „muncă liberă” sau socialism. El folosea aceşti termeni ca pe nişte categorii metafizice care îi permiteau să descrie omul ca pe învingătorul naturii; munca, precum şi lupta însăşi îşi erau propria lor recompensă. „Prin intermediul muncii, idealul devine un fapt. Munca este elementul divin în care natura – pentru că munca este un fapt al naturii – devine întruparea unui ideal. Munca este rodul voinţei, baza dominaţiei acesteia asupra lumii” (scrisoare către Salomea Perlmutter, martie 1906). în acest sens, reproşul pe care Brzozowski îl adresa partidelor socialiste – că

tratau proletariatul ca pe un mijloc pentru ca intelectualii care erau politicieni profesionişti să cucerească puterea – poate fi, *mutatis mutandis,* întors chiar şi împotriva lui: pentru el, proletariatul era instrumentul unui ideal prometeic derivat din reflecţia metafizică, şi nu din observarea tendinţei reale a mişcării
muncitoreşti. El nu era interesat de ceea ce doreau în realitate muncitorii, ci de ceea ce trebuiau să devină, pentru a se putea împlini viziunea de învingător al destinului uman.

Un alt punct de controversă cu marxiştii polonezi era atitudinea lui Brzozowski faţă de problema naţională. Cu trecerea timpului, ideile de „naţiune" şi de „patrie" deveneau tot mai proeminente în scrierile sale, la fel ca rolul culturii tradiţionale. Mai mult decât atât, el folosea metafore biologice care, deşi imprecise, au devenit tot mai suspecte atunci când mişcările radicale naţionaliste cu o orientare mai mult sau mai puţin fascista au început să folosească metafore similare pentru apărarea valorilor naţionale. Pe această bază, Pawel Hoffman, un alt comunist ortodox, l-a denunţat pe Brzozowski ca precursor al fascismului.

Brzozowski nu acorda atenţie tensiunilor care se puteau naşte din încercarea de a reconcilia punctele de vedere naţionale şi cele de clasă în filosofía socială. Pentru el, părea limpede că loialitatea sa fată de cauza muncitorilor nu intra în niciun fel în conflict cu

convingerea sa ca Polonia era o sursă de valori naţionale şi culturale; în legătură cu aceasta, el scria:

> Oamenii s-au străduit din răsputeri să demonstreze că mişcarea muncitorilor poate fi şi este o mişcare naţională. Nu ştiu dacă eforturile lor erau necesare. Polonia este câmpul de acţiune al forţelor decisive din viaţa Poloniei şi al resurselor care o susţin. A spune că mişcarea muncitorilor poate fi independentă de viaţa şi de destinul naţiunii înseamnă a afirma că nu contează ce fel de forţe şi de mijloace de acţiune are la dispoziţie. Atât timp cât comunitatea poloneza este deposedată de drepturile sale, clasa noastră muncitoare va fi un corp amorf de oameni săraci, aflaţi într-o stare degradată, care nu vor ocupa al patrulea loc în cadrul ordinii sociale, ci al cincilea, al şaselea

sau chiar mai rău. Ce înseamnă aceasta? A renunţa la propria existenţă naţională înseamnă a renunţa la speranţa de a influenţa realitatea umană, înseamnă a-ţi distruge propriul suflet, pentru că sufletul trăieşte şi acţionează numai prin naţiune. De aici, nu rezultă aşa-numita problemă a naţionalităţii, pentru că este ca şi cum cineva ne-ar întreba dacă am dori să ne pierdem demnitatea umană. Nu există opinii, interese sau valori care să ne facă să renunţam la loialitatea faţă de această valoare supremă. Un om fără ţară este un suflet fără substanţă, este apatic, periculos şi dăunător. Pentru că sufletul omenesc este rezultatul unei lungi lupte colective, al unui îndelungat proces de creaţie, şi întreaga sa semnificaţie este datorată lungii perioade în care a fost alcătuit. Cu cât sufletul nostru este mai bătrân, cu atât va fi mai creator. Acesta este motivul pentru care muncitorii trebuie să înceapă să-şi iubească conştient propria ţară şi să-şi amintească istoria ei. *(Idei)*

Dacă acest argument ar fi însemnat pur şi simplu că eliberarea clasei muncitoare nu se putea produce în condiţii de opresiune naţională, ar fi fost suficient de banal pentru a fi acceptat de majoritatea socialiştilor polonezi. Dar este clar că Brzozowski a vrut să spună mai mult decât atât, iar în discuţia sa cu Sorel şi Bergson şi-a elaborat şi mai mult ideea. Opinia sa era că nu se poate aborda cultura altfel decât prin tradiţia naţională, iar „cultura” includea aici toate formele de cunoaştere. Relaţia noastră cu lumea este de aşa natură încât percepem totul nu numai în termenii istoriei umane, ci şi în cei ai istoriei naţionale, şi ne amăgim pe noi înşine dacă ne închipuim că putem evita acest fapt. Făcând un rezumat al ideilor lui Sorel, cu care este în mod vizibil de acord, Brzozowski scrie:

Ideea de cunoaştere privita ca o contemplare a unei realităţi aflate deasupra sau dincolo de existenţa umană este o ficţiune: gândirea nu poate fi niciodată independentă de comunitatea în care apare sau nu poate exprima ceva diferit de suma unor activităţi umane (...) Metafizica apare ca un surogat al patriotismului, ca o distrugere a acestuia; astăzi, patria- mamă dă semne de revenire (...) Nu putem comunica cu nimeni decât prin intermediul naţiunii, nu există nîcio cale spre viaţă în afara celei prin corpul-spirit de care suntem susţinuţi şi prin care ne dezvoltăm. Cunoaşterea este internaţională numai în măsura în care afectează

condiţiile de viată ale fiecărei naţiuni; ea nu poate fî atinsă de nicio minte superficială sau de cineva care nu a fost implicat în aspectele serioase şi tragice ale vieţii propriului său popor (...)

> Polonia, limba şi sufletul nostru nu sunt nişte figuri accidentale ale naturii neînsufleţite şi nepăsătoare, ele sunt o realitate autonomă, un aspect fundamental al existenţei şi vor rămâne astfel cât timp vor exista polonezi pe acest pământ. Există lucruri care sunt chiar mai vechi şi mai profunde decât naţiunile, însă omul nu se poate cunoaşte pe sine decât prin intermediul naţiunii, pentru că nu există organe internaţionale sau străine de naţiune ale vieţii spirituale. *{Idei)*

Acest fragment trece în mod clar mult dincolo de ceea ce putea fi acceptat chiar şi de marxiştii cei mai puţini ortodocşi, sugerând că până şi ştiinţa, ca să nu mai vorbim de alte forme de cultură, depinde de tradiţia naţională, ca de un intermediar necesar. Pentru Brzozowski, aceste gânduri erau pur şi simplu o expresie a credinţei sale în valoarea naţiunii privite ca o realitate continuă şi ireductibilă la care participau toţi membrii acesteia. Este greu de negat, totuşi, că ideile sale au oferit un pretext radicalismului naţionalist, cu toate consecinţele sale periculoase. încercările extremei drepte de a şi-l însuşi nu pot fi clasificate ca simple greşeli şi el nu poate fi achitat cu uşurinţă de această vină. Pe de altă parte, niciunul dintre marxişti nu a fost capabil nici în teorie, nici în practica politică să rezolve conflictul dintre

internaţionalismul mişcării muncitoreşti şi valoarea intrinsecă a [illegible] comunităţii naţionale decât cu preţul negării arbitrare a celei din urmă, de pildă de către Roşa Luxemburg. De asemenea, niciunul dintre ei nu a suspectat istoria că producea nişte formule sociale care nu erau în mod necesar reductibile la un singur tipar.

5. *Marxismul lui Brzozowski*

Ideile lui Brzozowski despre proletariat şi socialism au fost, desigur, foarte diferite de cele ale lui Marx. Mai mult decât atât, el era cu siguranţă departe de intenţiile lui Marx când le interpreta în acest fel:

> Nimeni nu poate înţelege gândirea lui Marx dacă nu simte ca se identifică cu anumite construcţii ale sale, ca „forţele de

producţie”, „concentrarea capitalului” şi altele. Aceste concepte cognitive sunt cu adevărat nişte mituri pe care Marx le foloseşte, în primul rând, pentru a-şi reprezenta tendinţa şi conţinutul propriei sale voinţe; apoi, se străduieşte să-şi impună voinţa sa asupra altora, să o extindă şi să o facă să lucreze în ei. *{Idei)*

în orice caz, indiferent de receptarea ulterioară a ideilor lui Brzozowski şi de numeroasele caracteristici arbitrare ale interpretării date de el marxismului, se poate spune că el a fost primul care a încercat să redirecţioneze gândirea marxistă de pe făgaşul pe care curgea în linişte, orientând-o în direcţia care a fost ulterior urmată, în moduri diferite, de Gramsci şi Lukács. Atât evoluţionişti, cât şi kantienii au acceptat ca axiomatic faptul că marxismul reprezenta o descriere a realităţii sociale a capitalismului şi a viitorului său, la fel de „obiectivă” ca orice altă teorie ştiinţifică. Aproape toţi erau de acord că marxismul se baza pe un soi de metafizică realistă a simţului comun şi că interpreta existenţa umană şi percepţia în felul întâlnit de obicei în teoriile evoluţioniste. Pornind de la o bază factuală instabilă, Brzozowski a contestat ambele axiome şi a propus o interpretare proprie remarcabil de apropiată de viziunea filosofică a scrierilor timpurii ale lui Marx, care devenise cunoscută între timp. El susţinea că marxismul nu ar putea în principiu să privească procesul social ca pe o realitate „naturală” independentă de actul de a o percepe, înţelegerea lumii reprezenta ea însăşi un factor de schimbare a ei şi, de aceea, explicaţia deterministă a fenomenului social, aşa cum este ea înţeleasă în mod obişnuit, nu putea rămâne valabilă. Din punct de vedere marxist, universul social şi cunoaşterea acelui univers erau unul şi acelaşi lucru şi, din acest motiv, cursul istoriei nu putea fi „prognozat” la fel cum nu poate fi prognozată vremea.

În plus, Brzozowski susţinea că marxismul era incompatibil cu noţiunea de lume care a precedat şi a produs realitatea umană şi putuse astfel să-şi impună atât propria sa imagine, cât şi pe cea a existenţei omeneşti asupra minţilor oamenilor. Omul

percepe lumea din unghiul său omenesc şi nu se poate observa pe sine, în mod imparţial, ca o parte a acestei lumi, pentru că aceasta ar însemna sa se lepede de aspectul său omenesc şi de întreaga sa dependenţă de istorie. Nu exista o cunoaştere independentă de situaţia umană în care ea a fost dobândită, iar un concept de lume „în sine” nu poate fi nici măcar imaginat. Subordonarea percepţiilor noastre faţă de condiţiile istorice şi sociale este irevocabilă şi trebuie să ne împăcăm noi înşine cu acest lucru, precum şi cu o realitate absolută.

Totuşi, „convertirea” religioasă a lui Brzozowski a ridicat unele dubii legate de posibilitatea de a susţine în mod consistent acest punct de vedere strict antropocentric. Nu a fost, aşa cum am menţionat, o convertire în sensul obişnuit al termenului sau un efect banal al stresului mental asupra unui om care se apropia de moarte. Intr-o scrisoare din 2 mai 1910 adresată lui Witold Klinger, scria că nu simţea nevoia revelaţiei, întrucât catolicismul îl satisfăcea din punct de vedere intelectual. Cu toate acestea, într- o altă scrisoare către Klinger din 19 aprilie 1911, cu câteva zile înainte să moară, scria:

> Catolicismul meu include mulre aspecte importante din marxismul meu, pentru a nu mai vorbi de darwinism, filosofie nietzscheană şi o seric de alte ,,ism"-uri.

Brzozowski nu a lăsat o descriere completă a ultimei faze a evoluţiei sale filosofice, însă, dacă privim convertirea sa ca pe o parte a acestei evoluţii, şi nu doar ca pe un fenomen psihologic, putem să lămurim, probabil, care a fost contextul său, după cum urmează.

Laitmotivul gândirii lui Brzozowski era dorinţa de a apăra valoarea absolută a umanităţii şi de a o învesti cu o semnificaţie absolută. El şi-a exprimat această dorinţă mai întâi prin categoria fichtean-nietzscheană de creativitate şi „acţiune”, care părea să ofere o bază pentru afirmarea independenţei absolute a spiritului individual creator. A abandonat acest punct de vedere după ce a ajuns la concluzia că spiritul creator se contrazicea pe sine dacă nu

izvora dintr-un sentiment al obligaţiei fată de tradiţia existentă şi
o) 7 7 7faţă de centrii energiei sociale care apăruseră în decursul istoriei. A apăra autarhia lirică şi subiectivă a „interiorului” personal ca pe o valoare absolută înseamnă să abandonezi lumea în favoarea legilor indiferente ale naturii; creativitatea nu ar mai însemna amprenta pusă de cineva asupra lumii, ci fuga de lume. Răspunsul la această problemă era viziunea marxistă a omului privit ca un creator colectiv, care îşi afirmă semnificaţia sa absolută în lupta cu lumea exterioară şi priveşte întreaga realitate ca pe o cauză a propriei sale condiţii. Semnificaţia universului este raportată în întregul ei la existenţa umană, care şi-a asumat rolul lui Atlas şi care nu poate cunoaşte sau chiar percepe nimic din ceea ce nu are legătură cu hotărârea sa egoistă de a perpetua specia.

S-a dovedit totuşi că nici chiar acest punct de vedere nu este suficient pentru a elucida înţelesul absolut al existenţei umane pur şi simplu pentru că este o semnificaţie statuată în mod arbitrar de o fiinţă care se poate privi pe sine ca absolută numai prin felul său de a privi lumea, şi nu în Fiinţa însăşi. Din moment ce omul este condamnat să lupte pentru supremaţia sa asupra naturii şi să-şi afirme demnitatea printr-un conflict cu lumea naturală nonumană, astfel încât existenţa lui nu este nici necesară, nici independentă, faptul de a-şi atribui sieşi o poziţie absolută în ierarhia valorilor pare să nu fie mai mult decât un capriciu, care poate fi anulat de nişte forţe iraţionale care se dovedesc mai puternice. Credinţa în semnificaţia absolută a existenţei umane poate fi conservată numai dacă este întemeiată pe existenţa noncontingentă a lui Dumnezeu. Antropocentrismul radical este imposibil şi autocontradictoriu, pentru că presupune că existenţa umană este în acelaşi timp contingenţă şi absolută.

Această reconstrucţie ipotetică poate să indice drumul care l-a condus pe Brzozowski de la narcisismul activist, trecând prin solipsismul colectiv al doctrinei marxiste, la Biserica privită ca un organism istoric prin care umanitatea este în contact cu Fiinţa necondiţionată, reuşind astfel să-şi menţină propria sa importanţă necondiţionată.

XII

MARXIŞTII AUSTRIECI, KANTIENII MIŞCĂRII MARXISTE, SOCIALISMUL ETIC

1. Conceptul de „austro-marxism”

Termenul de „austro-marxism” a fost introdus în 1914 de socialistul american Louis Boudin şi a devenit unul general acceptat, fiind folosit şi de membrii acestei şcoli. Austro-marxiştii se disting prin anumite tendinţe comune şi interese specifice, deşi ei nu au fost, propriu-zis, o „şcoala” în sensul scolastic şi rabinic al unui grup de savanţi care să recunoască şi să profeseze un set de doctrine prin care să poată fi identificaţi.

Teoreticienii de vârf ai social-democratiei austriece – Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding[1], Karl Renner, Friedrich Adler – s-au considerat cu toţii marxişti în sensul cel mai deplin al cuvântului, dar nu au privit marxismul ca pe un sistem închis şi autonom. în prefaţa la primul volum din *Marx-Studien* (1904), coordonatorii, Max Adler şi Hilferding, s-au declarat credincioşi spiritului operei marxiste fără a fi neapărat dispuşi să i se conformeze cu o fidelitate literală. Aceasta nu înseamnă în sine prea mult, pentru că asemenea declaraţii erau tipice chiar şi pentru marxiştii cei mai dogmatici şi mai pioşi. („Marxismul nu este o dogmă.” „Trebuie să dezvoltăm în mod creativ moştenirea marxistă.” S.a.m.d.) Gradul de flexibilitate al diferitelor scoli de gândire trebuie măsurat nu prin declaraţii de acest fel, ci prin măsura în care erau acestea puse în practică, iar în această privinţă austriecii au fost esentialmente diferiţi de credincioşii ortodocşi tipici. Nu numai că ei au accentuat legăturile dintre marxism şi gânditorii precedenţi – în special Kant – pe care Marx nu i-a autorizat drept „surse”, dar nu li

s-a părut riscant nici să utilizeze idei, concepte şi întrebări care apăruseră încă de pe timpul lui Marx în filosofia şi sociologia nemarxistă, mai ales în gândirea neokantienilor. Aceasta nu era, în viziunea lor, o trădare a doctrinei lor, ci o coroborare şi o îmbogăţire a acesteia. Ei erau nerăbdători să demonstreze că marxismul şi ideile socialiste faceau parte integrantă din tradiţia culturală[1] europeană şi au preferat să accentueze nu atât noutatea marxismului, cât afinităţile şi punctele sale de contact cu diferitele tendinţe din filosofîa şi gândirea socială europeană.

O altă caracteristică a marxiştilor austrieci era interesul lor de a reexamina vastele fundamente teoretice şi epistemologice ale marxismului, pe care critica de tip kantian, în special, le prezenta ca fiind pline de lipsuri şi ca având obiective mult prea ample. Deşi acceptau principiile de bază, inclusiv teoria valorii, lupta de clasă şi materialismul istoric, austriecii nu erau de acord, pe de altă parte, cu faptul că marxismul presupunea în mod logic o filosofie materialistă sau că validitatea sa depindea de argumentele filosofice ale lui Engels, pe care ei le amendau ca „necritice” în sensul kantian al termenului. Atitudinea lor generală era una transcendentalistă, opusă pozitivismului şi empirismului. Ei susţineau că marxismul era o teorie pe deplin ştiinţifică, dar că aceasta nu însemna că trebuia să se conformeze criteriilor cognitive avansate de empirişti; acestea erau arbitrare şi nu puteau să ofere ştiinţei un „fundament absolut” pur şi simplu pentru că ignorau întrebările kantiene.

Toţi teoreticienii marxişti au fost obligaţi să răspundă, explicit sau nu, întrebării dacă marxismul era o teorie ştiinţifică sau o ideologie a proletariatului. Dogmaticii au răspuns fără ezitare că era şi una, şi alta şi că punctul de vedere ştiinţific şi cel de clasă erau perfect compatibile; dar, la o examinare mai atentă, acest răspuns simplu dădea naştere la îndoieli. Dacă marxismul era o teorie ştiinţifică, atunci, pentru a recunoaşte adevărul său, era suficient să se aplice regulile general acceptate ale gândirii ştiinţifice fără a fi necesar să se adopte

mai întâi vreo poziţie politică sau de clasă. Aceasta însemna că marxismul, la fel ca teoria evoluţiei, ar putea fi accesibil tuturor. De obicei, s-a adăugat la aceasta, ca o clauză suplimentară, şi ideea că, deşi marxismul era ştiinţific adevărat, avea să fie inevitabil respins de clasele bogate, întrucât era o profeţie a prăbuşirii lor. în orice caz, adevărul său nu depindea logic de nicio atitudine politică, ci de aplicarea corectă a regulilor de procedură intelectuală. Faptul că servea în acelaşi timp şi intereselor proletariatului nu adăuga nimic la conţinutul său intelectual şi nu putea să consolideze logic acceptarea sa. Dacă, pe de altă parte, marxismul era „ideologia proletariatului”, atunci acceptarea sa nu reprezenta doar o poziţie teoretică, ci şi un angajament politic necesar (atât teoria, cât şi angajarea fiindu-şi reciproc indispensabile). Cei care au abordat această viziune – în special Lenin – au continuat să sublinieze caracterul ştiinţific al marxismului, dar Lau tratat ca pe un instrument al războiului politic şi au refuzat să admită chiar şi în teorie că dezvoltarea sa avea o logică inerenta care era independentă de politică şi care putea, în anumite condiţii, să intre în conflict cu utilitatea politică. în răspândirea doctrinei, adepţii şcolii lui Lenin au făcut apel numai la interese de clasă, şi nu la principii intelectuale independente de clasa socială. Marxiştii austrieci au adoptat chiar concepţia opusă, care facea apel la toate minţile raţionale, şi nu numai la cele interesate de teorie în virtutea poziţiei lor de clasă. Şi în domeniul eticii ei au subliniat universalitatea intelectuală şi morală a marxismului. Pentru a fi un socialist marxist era suficient să gândeşti corect şi să respecţi valorile umane, care nu aparţineau unei anumite clase, ci erau întrupate în modul cel mai desăvârşit de socialism. Atitudinea lor în această privinţă semăna cu cea a lui Jaurès, deşi ei erau mult mai rigizi din punct de vedere doctrinar. Marxiştii austrieci priveau marxismul ca pe o continuare a dezvoltării „naturale” a cunoaşterii sociale, iar socialismul ca pe interpretarea „naturală” a valorilor umane tradiţionale în raport cu societatea actuală.

Se admitea prin aceasta că marxismul era valabil pentru întreaga omenire, însă acest principiu era, în practică, interpretat în moduri diferite. Dat fiind că socialiştii erau de acord şi cu faptul că păstrătorul de neînlocuit al valorilor umane era clasa muncitoare, era posibil ca „universalitatea” marxismului să fie privită ca un ornament inutil şi ca toate forţele să fie concentrate pentru anihilarea adversarului politic. într-un sens opus, era posibil de adoptat concepţia austriecilor şi a altor marxişti care, deşi acceptau principiul luptei de clasă, credeau că oricine lua în serios idealurile de libertate, egalitate şi fraternitate trebuia să fie consecvent cu sine şi să adopte o atitudine socialist indiferent care erau propriile sale interese de clasă.

Pentru austrieci, universalitatea era un principiu major, şi nu doar un simplu exerciţiu de retorică. în consecinţă, atunci când scriau despre societatea viitorului, aveau mai puţine de spus despre autoritate şi despre schimbările instituţionale decât despre autoguvernarea liberă a muncitorilor. Ei priveau colectivizarea proprietăţii doar ca pe un instrument al schimbării socialiste, şi nu ca pe semnificaţia socialismului în întregul său, considerând că aceasta implica şi socializarea procesului de producţie şi, în consecinţă, controlul societăţii producătorilor asupra vieţii economice. Ei credeau că regula kantiană de a trata întotdeauna individul ca pe un scop, şi nu ca pe un mijloc, era în deplină concordanţă cu principiile socialismului şi că socialismul s-ar parodia pe el însuşi dacă nu ar avea ca singur scop dezvoltarea liberă a persoanelor umane.

În acelaşi timp, austriecii se opuneau revizionismului lui Bernstein şi aparţineau în politică aripii radicale a marxismului european sau, mai degrabă, constituiau o variantă radicală proprie care includea ideea unei dictaturi democratice a proletariatului şi respingea ideea de construcţie graduală a instituţiilor socialiste în cadrul societăţii capitaliste. în timpul şi după Primul Război Mondial, principalii teoreticieni ai austro-marxismului au urmat căi diferite în politică. Hilferding şi Renner au

devenit social- democraţi în sensul actual al cuvântului, în timp ce Max Adler şi Bauer (şi, de asemenea, Friedrich Adler) şi-au menţinut poziţia în stânga socialistă radicală, fără a se identifica nici cu democraţia socială, nici cu comunismul leninist, dar încercând fără succes să negocieze un acord între acestea.

Pe lângă apariţia lunară a revistei Der Kampf (începând cu 1907), marxiştii austrieci au publicat două volume din *MarxStudien,* deja menţionate, care conţineau unele dintre cele mai importante opere ale literaturii marxiste: *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904) şi *Die Staatsauffassung des Marxismus* (1922), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907) a lui Bauer, controversa lui Hilferding cu Böhm-Bawerk asupra teoriei valorii a lui Marx (1904) şi lucrarea *Finanzkapital* a lui Hilferding (1910).

2, Renaşterea kantianismului

Austro-marxismul nu trebuie identificat cu neokantianismul marxist. Este adevărat că austriecii care au fost interesaţi de epistemologie şi etică, în special Max Adler şi Bauer, ar putea fi priviţi, într-o anumită măsură, ca aparţinând mişcării kantiene marxiste, însă austro-marxismul are şi alte note distinctive în afară de orientarea sa kantiană şi mulţi marxişti kantieni nu pot fi priviţi ca membri ai Şcolii Austriece.

Fenomenul curios al neokantianismului marxist sau al marxismului cu conotaţii kantiene trebuie încadrat nu numai în J
istoria marxismului, ci şi în mişcarea mai generală de recuperare a influenţei lui Kant, care începuse în 1806, ducând în următoarele decenii la un monopol aproape complet al kantianismului în universităţile germane. Printre primii lideri ai acestei mişcări s-au numărat Friedrich Albert Lange şi Otto Liebmann. Nu peste multă vreme, kantianismul s-a împărţit în diferite curente şi şcoli care au avut nu numai interese diferite, ci şi interpretări distincte ale filosofici kantiene.

Kantianismul nu era numai o tendinţă filosofică, ci, în primul rînd, o încercare de a reabilita filosofía ca atare împotriva viziunii ştiinţifice a pozitiviştilor. Pozitivismul şi materialismul german nu erau atât nişte filosofii, cât şi nişte tentative de sinucidere filosofică. Reprezentanţii acestor două şcoli susţineau ca metodele folosite de ştiinţele naturii erau singurele modalităţi de a atinge cunoaşterea certă şi că, din acest motiv, filosofía era fie lipsită de orice *raison d'être,* fie nu reprezenta decât reflecţia asupra rezultatelor ştiinţei. Kantianismul, pe de altă parte, oferea o metodă intelectuală în termenii căreia filosofía era nu numai legitimă, ci şi indispensabilă, deşi era, în acelaşi timp, limitat în aspiraţiile sale; nu avea pretenţia de a fi o metafizică şi nu era expus reproşului adresat lui Hegel, Schelling şi succesorilor lor că ideile lor erau un *Schwärmerei* inutil şi vag, un exerciţiu de imaginaţie nepăsător faţă de logică. Kantienii susţineau că filosofía trebuia să se concentreze asupra criticii cunoaşterii; ştiinţele naturii nu se interpretau pe ele însele şi nimic din conţinutul lor nu garanta validitatea rezultatelor şi metodelor folosite; ştiinţele particulare erau interesate de cunoaşterea lumii, dar nu studiau faptul cogniţiei, care presupunea o cercetare specială pentru demonstrarea validităţii sale.

Kantianismul împărtăşea, astfel, cu scientismul o opoziţie generală faţă de metafizică, dar nu susţinea şi abordarea nihilistă a filosofici ca întreg. În al doilea rând, el era preocupat în special de teoria valorilor etice. Perspectiva pur empiristă părea să conducă în mod natural la un total relativism moral; dat fiind că ştiinţa observă şi generalizează „fapte”, ea cunoaşte lumea valorilor numai ca pe o colecţie de fenomene sociale şi psihologice şi nu are niciun mijloc pentru a formula judecăţi de valoare, deoarece, din punctul de vedere al ştiinţei, orice judecăţi de valoare sunt în egală măsură corecte sau greşite. Şi în acest punct, kantianismul pare să ofere o protecţie împotriva relativismului; el promisese să demonstreze că domeniul faptelor era într-adevăr complet diferit de cel al valorilor (până aici, kantienii

erau de acord cu pozitiviştii), dar că raţiunea umană este capabilă să definească cel puţin condiţiile formale pe care trebuie să le satisfacă judecăţile noastre etice astfel încât să nu fim la discreţia deciziilor arbitrare ale capriciului omenesc.

Kantienii se opuneau astfel tuturor construcţiilor ontologice atotcuprinzătoare, dar susţineau, în opoziţie faţă de scientism, că o critică a cunoaşterii trebuia să preceadă logic orice cunoaştere particulară cu pretenţii de validitate universală.

3. Socialismul etic

în versiunea sa originară, kantianismul era mai degrabă psihologic decât transcendental. Aceasta înseamnă că acele condiţii *a priori* ale cunoaşterii cercetate de Kant treceau pur şi simplu drept atribute universale ale minţii umane, care este astfel construită, încât să nu putem percepe obiecte iară a impune asupra lor formele timpului, spaţiului, cauzalităţii, unităţii substanţiale etc. în acest fel, kantianismul nu se dispensează de relativism, ci doar îl transferă la un nivel superior, afirmând că imaginea ştiinţei asupra lumii este universal valabilă în sensul în care se conformează cerinţelor structurale ale omului ca specie, dar că nu ar putea fi la fel de valabilă pentru orice fiinţă raţională posibilă.

în consecinţă, următoarea generaţie de kantieni, în special Şcoala de la Marburg (Hermann Cohen şi Paul Natorp), a trecut de la interpretarea psihologică la cea transcendentală, argumentând că formele *a priori* ale lui Kant nu erau condiţionate psihologic sau zoologic şi nu erau caracteristice speciei umane sau unei alte specii, ci erau inerente raţiunii ca atare şi erau condiţii necesare ale oricărui act de cognitie. Mai mult decât atât, raţiunea nu putea funcţiona pe baza „faptelor” empirice, privite ca nişte date primite de-a gata. Critica filosofică se baza pe ştiinţă, dar nu pentru a „generaliza” rezultatele sale, aşa cum pretindeau pozitiviştii, ci pentru a investiga condiţiile epistemologice care făcuseră posibilă ştiinţa. Şcoala de la Marburg spera mai ales ca

matematica şi fizica teoretică să îi confirme perspectiva raţionalistă generală. Tot ceea ce are validitate universală în cunoaşterea noastră derivă din pura activitate a raţiunii, şi nu din materialul empiric, contingent. Raţiunea pură este fundamentul ştiinţei naturale şi orice idee inteligibilă despre realitate se raportează la realitatea cunoscută. Aceasta nu înseamnă că realitatea este relativă în raport cu indivizii sau cu specia umană, ci că este relativă în raport cu gândirea pură, impersonală. „Lucrul în sine” al lui Kant este numai un concept regulativ, un fel de ficţiune ce serveşte la organizarea cunoaşterii, ceea ce înseamnă că poate fi abandonat complet fără ca filosofia să sufere vreo pierdere.

Cu toate acestea, interesul pe care l-a stârnit Şcoala de la Marburg printre anumiţi marxişti germani şi austrieci s-a datorat mai puţin apriorismului său radical şi mai mult încercării sale de a întemeia etica socialistă pe teoria kantiană a raţiunii practice. Cohen şi Natorp nu se considerau nişte marxişti, dar erau socialişti şi credeau că socialismul putea fî întemeiat numai pe baza idealismului etic.

Cohen susţinea că Immanuel Kant furnizase un fundament moral pentru socialism, arătând în primul rând că etica nu putea fi bazată pe antropologie, pentru că pornirile naturale ale omului nu puteau da naştere ideii de umanitate şi valorii unice a individului. Umanitatea nu era un concept antropologic, ci unul moral, ceea ce înseamnă că noi nu putem admite, doar pe baza înclinaţiilor pur naturale, că suntem părţi ale unei colectivităţi în care fiecare individ are drepturi egale cu ceilalţi. În al doilea rând, etica de tip kantian este independentă de dogma religioasă şi de credinţa în Dumnezeu, credinţa în autoritatea poruncilor divine constituind baza unui sistem legal, şi nu a unuia specific moral. Numai omul era un legislator moral, dar legea sa poate pretinde o validitatea universală dacă este întemeiată pe egalitatea fiinţelor umane ca obiecte ale comportamentului moral. Etica lui Kant, care ne

dictează să tratăm fiecare fiinţă umană ca pe un scop, şi nu ca pe un mijloc, este chiar esenţa socialismului, pentru că ea înseamnă că muncitorul nu trebuie tratat ca o marfa, iar aceasta este baza doctrinei eliberării sociale. Ideea socialistă a fraternităţii umane, în cadrul căreia toţi oamenii sunt egali şi liberi – libertatea fiind definită în cadrul ordinii legale este o deducţie logică din doctrina kantiană.

Cohen a fost unul dintre cei care au inventat ideea de „socialism etic”, adoptată de majoritatea celor care au încercat să insereze tradiţia kantiană în teoria marxistă a dezvoltării sociale.

Socialismul etic poate fî redus la două argumente principale. Primul, şi cel mai general, este că, deşi filosofia marxistă a istoriei este adevărată şi socialismul este, de aceea, inevitabil, nu derivă de aici că socialismul trebuie să fie acceptat drept ceva bun. Caracterul inevitabil al unui eveniment sau proces nu înseamnă că acesta este în mod necesar şi dezirabil sau că trebuie susţinut.

Pentru a accepta socialismul, în afara faptului de a-l prevedea, trebuie să avem câteva judecăţi de valoare bazate pe alte fundamente decât materialismul istoric sau orice altă teorie a istoriei. Etica lui Kant poate oferi un asemenea suport, deoarece arată că ordinea socialistă în care societatea nu are alte scopuri decât persoana umană reprezintă o valoare reală. Al doilea principiu al socialismului etic, deşi nu a fost menţionat de toţi adepţii săi, era acela că preceptele etice au o validitate universală, adică se aplică fără excepţie tuturor indivizilor atât ca subiecţi, cât şi ca obiecte ale comportamentului moral. De aici rezultă că socialismul, ca un postulat etic, nu este legat de clasa socială şi că orice fiinţă umană, indiferent de interesele ei de clasă, nu îşi poate conserva umanitatea decât prin recunoaşterea valorii morale a idealului socialist. Aceasta nu însemna, desigur, aşa cum pretindeau ortodocşii, că socialismul etic nega existenţa luptei de clasă sau că adepţii săi credeau că propaganda morală va fi suficientă pentru a produce nişte schimbări socialiste. însemna, totuşi, că aceştia puteau şi

trebuiau să apere ideile socialismului apelând la valori umane universale, şi nu doar la interesele clasei muncitoare.

4. Kantianismul în marxism

Aşa cum am precizat deja, mulţi neokantieni se considerau (spre deosebire de Cohen) marxişti şi socialişti şi încercau într-un fel sau altul să împace materialismul istoric şi socialismul ştiinţific cu etica lui Kant sau cu epistemologia.

Această simbioză curioasă între ideile kantiene şi marxiste poate fi atribuită mai multor circumstanţe. Marxismul era mai puţin izolat de restul lumii ideilor decât a devenit ulterior şi era normal ca tendinţele care câştigaseră popularitate în afara cercurilor filosofice să afecteze şi gândirea marxistă. într-un mod similar, o jumătate de secol mai târziu, atunci când ortodoxia comunistă se diluase după moartea lui Stalin, s-a încercat o infuzie de sevă nouă în copacul care se usca prin reanimarea marxismului cu surse externe ca existenţialismul, fenomenologia, structuralismul şi chiar creştinismul. Cu toate acestea, logica internă a doctrinei ar fi putut duce la acelaşi rezultat chiar şi fără o influenţă externă. Principiul că socialismul este o valoare universală, şi nu numai una de clasă, a condus în mod natural la speculaţii legate de modul cum puteau fi îmbinate cele două aspecte. Semnificaţia specială a marxismului pentru clasa muncitoare era, în general, uşor de determinat, dar nu era evident care era semnificaţia universal umană a marxismului, iar textele canonice nu aruncau prea multă lumină asupra acestei probleme. Părea totuşi clar că, întrucât marxismul admitea o categorie ca interesul universal, trebuia să presupună şi ideea de „om” în general, nediferenţiat în funcţie de clasă, pentru că, altminteri, nu ar fi avut sens să se spună că socialismul ar satisface aspiraţiile umanităţii. Muncitorii, care erau purtătorii istorici de stindard pentru cauza universală, trebuiau să lupte exclusiv pentru propriile interese, care ar coincide cu cele ale umanităţii într-un viitor îndepărtat nedeterminat.

însă, dacă interesul universal este o categorie inteligibilă, el trebuie să existe aici şi acum sub forma unei realităţi tangibile şi a unor revendicări distinct; umanitatea trebuie, în acest moment, să fie un atribut vizibil al fiecărui individ uman şi trebuie să existe nişte precepte morale care să se aplice tuturor, şi nu doar camarazilor de arme. Această concluzie era greu de acceptat pentru fundamentaliştii marxişti, care cereau, în numele purităţii şi intransigenţei revoluţionare, o separare completă a mişcării socialiste de cultura „burgheză”.

Neokantienii, căutând formule care să exprime aspectul universalist al marxismului, şi-au însuşit şi au dezvoltat ceea ce era, în canonul marxist, mai curând o lege depăşită sau o retorică fără conţinut. Făcând acest lucru, ei au fost nevoiţi să se confrunte cu problema relaţiei dintre aspectele universale şi cele de clasă ale socialismului şi au fost acuzaţi de ortodocşi că apărau solidaritatea de clasă trecând peste antagonismele cele mai serioase şi dând apă la moară reformiştilor. Ca o regulă, aceste atacuri erau mascate în nişte generalităţi vagi, dar acuzaţia conţinea şi ceva adevărat, chiar dacă într-un mod neprecizat, şi anume că neokantianismul era folosit de aripa reformistă a social- democraţiei. Neokantienii, totuşi, cel puţin cei din Şcoala Austriacă, nu au respins niciodată ideea de revoluţie; în mai multe rânduri, au argumentat că ideile lui Kant însuşi nu se opuneau revoluţiei nici într-un sens logic, nici într-unul istoric, şi au adus ca dovadă atitudinea filosofului fată de Revoluţia Franceză. În această privinţă, aveau dreptate: nu se poate deduce din filosofia lui Kant că este ilegitim să înlături prin forţă regimul existent. Dar kantienii, în conformitate cu premisele lor transcendentale, defineau socialismul mai degrabă în termenii moralităţii decât în cei ai instituţiilor, iar teoria lor sugera cu insistenţă, din acest motiv, că schimbările morale pe care ar fi putut muncitorii să le realizeze „aici şi acum”, în capitalism, ar fi identice cu construcţia reală a socialismului. Aceasta era o anatemă pentru ortodocşi, care credeau că tot ceea ce ar fi putut face clasa muncitoare în capitalism era să pregătească

drumul pentru revoluţie; socialismul nu putea fî construit gradual, era indivizibil şi consta în acapararea puterii politice şi exproprierea capitaliştilor. Efectul definirii socialismului în termeni morali era acela că estompa claritatea trecerii de la o epocă la alta. în această privinţă, neokantianismul, la fel ca revizionismul lui Bernstein, a reflectat o încredere optimistă în „socialismul gradat”, deşi mulţi sau chiar majoritatea neokantienilor nu au exprimat atât de detaliat acest lucru.

Mişcarea neokantiană şi-a avut probabil originile în mândria naţională germană. Ideea socialistă s-a dovedit cel mai autentic produs al Iluminismului german şi nu numai Kant, ci şi Lessing, Fichte, Herder, Goethe şi Schiller au fost deseori citaţi printre predecesorii acesteia.

Un filosof remarcabil şi tipic al mişcării a fost Karl Vorländer (1860—1928), care a scris câteva lucrări în care a comparat şi a sintetizat concepţiile lui Kant şi Marx (de exemplu, *Kant und der Sozialismus,* 1900; *Kant und Marx,* 1911; *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus,* 1920; *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen,* 1921). Argumentele sale pot fi sintetizate în trei părţi.

În primul rând, Vorländer a identificat aspectele filosofici sociale a lui Kant care au fost asimilate de ideea socialistă, deşi ele se aplicau şi la orice altă formă de democraţie radicală. Kant se opunea, de pildă, tuturor privilegiilor ereditare; era împotriva opresiunii naţionale şi a armatelor permanente şi în favoarea reprezentării populare, susţinea separarea Bisericii de stat, libertatea controlată de lege şi o organizare politică mondială. El privea revoluţia ca legitimă dacă scopul ei era acela de a asigura libertatea. Respingea ideea conservatoare că oamenilor nu ar trebui să li se dea libertate până în momentul în care sunt destul de maturi pentru a o folosi în mod adecvat, ca şi cum ei ar fi putut vreodată să înveţe să facă aşa ceva într-un sistem de guvernare despotică.

Până în acest punct, Kant nu era mai mult decât un democrat radical, dar Vorländer susţinea, în al doilea

rând, că el anticipase teoria progresului prin intermediul contradicţiilor elaborată de Marx. Natura se serveşte de antagonisme pentru a-şi realiza scopurile; dezvoltarea omenirii este rezultatul unei interacţiuni dintre impulsurile egoiste care, datorită mecanismului limitărilor reciproce, a condus la creşterea socializării. În mod similar, războaiele vor conduce, în ultimă instanţă, în cadrul evoluţiei istorice, la instituţionalizarea păcii eterne; conflictele de toate felurile au accentuat, pentru oameni, necesitatea unei ordini legale în cadrul căreia să poată înflori libertatea politică. În acelaşi timp, Kant era un pesimist care credea că răul nu putea fi eradicat şi că nu se va putea face niciodată ceva drept din lemnul strâmb care este materialul uman. Dar acest pesimism, care presupunea că legile vor fi întotdeauna necesare, nu intra în conflict, în concepţia lui Vorländer, cu istoriosofia lui Kant.

Cea mai importantă era, totuşi, a treia serie de argumente, care arătau că filosofia morală a lui Kant nu numai că putea, ci şi trebuia sa fie integrată în socialismul ştiinţific. Vorländer recunoştea că modul de gândire al lui Kant este unul raţionalist, în timp ce acela al lui Hegel sau Marx este unul istoric, dar credea că ele ar putea fi îmbinate. Istoricismul lui Hegel a jucat un rol important în constituirea marxismului, furnizându-i o bază pentru viziunea evoluţionistă asupra istoriei. Totuşi, datorită lui Darwin şi Spencer, teoria evoluţiei universale avea fundamente mai solide în biologie, fără a avea nevoie de sprijinul metafizicii hegeliene. Pe de altă parte, ceea ce era dăunător în tradiţia hegeliană era respingerea distincţiei dintre *Sein* şi *Sollen,* dintre ceea ce este şi ceea ar trebui să fie. În cadrul schemei lui Hegel, noţiunea de „obligaţie morală” a apărut *post festum,* ca o conştientizare a neputinţei. Marx l-a urmat pe Hegel în ignorarea acestei distincţii, dar, în absenţa ei, nu exista nicio bază pentru ideea de „socialism”. Astfel, teoria materialismului istoric nu a fost elaborată complet şi i-au lipsit fundamentele epistemologice şi morale. Critica adusă lui Kant de Marx şi Engels avea o importanţă minoră din moment ce era limpede că

aceştia nu ştiau prea multe despre Kant; atacul lui Engels asupra conceptului de „lucru în sine” a dovedit că nu înţelegea deloc această problemă. Dacă teoria lui Marx era menită să formeze conştiinţa unei mişcări sociale, ea trebuia să reprezinte socialismul ca pe un scop demn de urmărit; dar marxismul nu reuşea să valideze socialismul ca pe un scop. în general, ideea de „progres” implica o evaluare, dar orice teorie a progresului avea nevoie de o perspectivă teleologică. Teoria morală a lui Kant era, de aceea, o completare firească a marxismului. Imperativul categoric stabilea că dorinţele şi tendinţele sunt bune din punct de vedere moral în măsura în care pot fi incluse într-o singură ordine a scopurilor. Aceasta era, desigur, numai o definiţie formală a condiţiilor pe care trebuie să le îndeplinească orice precept moral; regulile concrete sunt prin natura lor necategorice, dar trebuie să varieze în funcţie de circumstanţele istorice. Marxismul specifica acţiunile eficiente pentru atingerea scopului pe care îl împărtăşea cu kantianismul, adică fraternitatea universală şi solidaritatea, laolaltă cu recunoaşterea valorii ireductibile a fiecărui individ uman. Nu exista nicio contradicţie, în acest punct, între Kant şi Marx, iar doctrina morală kantiană putea să fie integrată în marxism fără a afecta vreuna dintre premisele de bază ale acestuia. (Vorländer, la fel ca mul ţi alţi marxişti din vremea sa, privea materialismul istoric într-un sens foarte larg: condiţiile economice „defineau” conştiinţa fără însă a o „produce”; voinţa umană juca un rol în istorie şi exista o interacţiune între bază şi suprastructură.) Singura exigenţă era ca marxismul să-şi enunţe propriile sale judecăţi de valoare ascunse, fără de care era ineficace şi neconvingător.

Aceste argumente sau altele similare erau utilizate de toţi marxiştii kantieni: Ludwig Woltmann, Conrad Schmidt, Franz Staudinger şi Şcoala Austriacă. Tema lor principală era mereu aceeaşi: interpretarea ştiinţifică a societăţii şi a istoriei ne spune ce este sau ce va fi; nicio analiză istorică sau economică nu ne poate spune ce s-ar cuveni sa fie şi, de aceea,

trebuie să avem o măsură după care să judecăm condiţiile prezente şi să ne determinăm scopurile. Validitatea socialismului nu se datorează faptului că are nişte cauze care pot fi explicate sau că cea aleasă pentru a-l înfăptui este clasa muncitoare; lucrurile nu sunt demne de laudă, pur şi simplu, pentru că nu pot fi altfel decât sunt; aşa cum spune Staudinger, un măr putred nu poate fi altfel decât putred, dar este totuşi putred.

Kantienii se opuneau interpretării darwiniste sau biologice a omului ca fiinţă definită prin totalitatea nevoilor sale „naturale”. Dacă omul poate fi explicat pe deplin în termenii ordinii naturale, susţineau ei, atunci nu există niciun fundament pentru socialism; natura nu cunoaşte libertatea şi nu putem deduce din lumea naturală că omul ar trebui să fie liber. Dacă, pe de altă parte (aşa cum continua Staudinger), libertatea este un postulat inerent în mod necesar ideii de om, atunci trebuie să postulăm şi o ordine socială care asigură tuturor acelaşi grad de libertate. Acest lucru era imposibil în contextul proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, pentru că, în acest caz, un individ poate decide dacă un altul trebuie să trăiască sau să moară de foame. De aceea, socialismul era consecinţa logică a ideii că omul trebuia să fie capabil să-şi conştientizeze propria natură, care era raţională şi, prin urmare, liberă.

Marxiştii neokantieni aveau păreri diferite privind măsura în care filosofía kantiană trebuia inclusă în doctrina socialistă. Vorländer şi Woltmann erau kantieni în sensul cel mai deplin al cuvântului, susţinând că teoria lui Marx despre societate ar trebui completată cu filosofía morală şi epistemologică a lui Kant. Conrad Schmidt credea totuşi că, deşi distincţia lui Kant între ordinea voinţei şi cea a raţiunii trebuia menţinută, imperativul său formal nu reprezenta un temei suficient pentru etică şi care trebuia să se bazeze pe totalitatea nevoilor sociale definite de condiţiile istorice schimbătoare. Dacă luăm în considerare ceea ce îl face pe om capabil să se realizeze ca fiinţă raţională şi liberă, descoperim că niciun fel de

precepte morale nu por avea o valoare absolută, pentru că, în circumstanţe diferite, atingerea „ţelului ultim” este favorizată de moduri diferite de acţiune. Etica lui
Kant afirmă că o datorie morală trebuie realizată pur şi simplu pentru că este o datorie, fără a avea niciun alt motiv; dar, pentru un socialist, unicul bine rezidă în om şi în orice este avantajos pentru om, iar datoria morală poate fi definită numai în funcţie de nevoile sociale. Această poziţie aparţine deja utilitarismului etic şi se îndepărtează în mod fundamental de doctrina kantiană.

Problema relaţiei dintre Kant şi socialism a fost dezbătută multi
ani în toate publicaţiile social-democrate de limbă germană (Die Neue Zeit, Sozialistische Monatshefte, Vorwärts, Der Kampf). În 1904, centenarul morţii lui Kant a fost comemorat de întreaga presă a clasei muncitoare din Germania şi din Austria. Ortodocşii, în special Kautsky, Mehring şi Plehanov, vedeau în glorificarea lui Kant o ruptură radicală cu tradiţia marxistă. Mehring şi Kautsky acceptau teza că o judecată descriptivă trebuie deosebită de una evaluativă, dar nu înţelegeau în ce fel acest fapt trebuie să îi oblige pe marxişti să caute un sprijin în filosofia kantiană. Ei susţineau că deziderateleo sociale ale lui Kant pot fi întâlnite la fel de bine în democraţia burgheză şi nu sunt în niciun fel specifice socialismului. Faptul că mişcarea socialistă îşi avea propria ei bază etică era destul de clar, dar nu susţinea deloc argumentele kantiene; etica este definită, sub orice formă a ei, de circumstanţele istorice şi nu este supusă unor reguli neschimbătoare. Idealurile clasei muncitoare erau explicate de istorie şi se putea demonstra că nu erau pur şi simplu utopice, ci mai degrabă erau în armonie cu tendinţa generală a dezvoltării sociale. Oamenilor le era suficient să ştie acest lucru: marxiştii nu aveau nevoie de imperativele anistorice ale lui Kant sau de premisa absurdă a voinţei libere.

Aşa cum am văzut atunci când am discutat despre polemicile lui Kant, ortodocşilor marxişti nu le-a venit ideea să pună întrebarea: Dat fiind că anumite

idealuri şi valori apar în societate ca emanaţiile „naturale” ale intereselor, ce motive, în afara interesului, l-ar putea mâna pe individ să le accepte? Pe ce ne bazăm atunci când spunem că idealul socialist, în afara faptului că este un produs al poziţiei de clasă a proletariatului, este şi ceva care merită sprijinul politic? Dacă, aşa cum a susţinut Marx, socialismul nu este doar cauza clasei muncitoare, ci şi împlinirea umanităţii şi înflorirea promisă a tuturor potenţialîtăţilor umane, atunci cum ne putem descurca fără valori umane universale? Cum putem refuza să credem, fără a intra într-o contradicţie, că postulatele noastre morale includ factori anistorici care nu sunt de scurtă durată, ci aparţin noţiunii noastre neschimbătoare şi permanente de umanitate? Dar, pe de altă parte, nu este contrar spiritului învăţăturii marxiste şi afirmaţiilor sale să susţii că toate valorile sunt universale şi ca validitatea lor nu depinde de istorie?

Această dispută nu a putut fi soluţionată, aşa cum am văzut deja, în contextul ideologic în care a avut loc. Kantienii aveau de partea lor distincţia tradiţională dintre ordinea faptelor şi cea a valorilor, pe care ortodocşii o acceptau fără a trage din ea concluziile logice potrivite. În ce-i priveşte pe aceştia, ei puteau cita observaţiile sarcastice ale lui Marx la adresa valorilor anistorice şi erau îndreptăţiţi sa se teamă de consecinţele sociale ale unei doctrine care presupunea nişte standarde şi judecăţi morale independente de clasă şi care sugera explicit că lupta pentru socialism trebuia să se bazeze pe valori universale mai curând decât pe interese de clasă. Kantienii admiteau că Marx a refuzat să distingă între fapte şi valori, *Sein* şi *Sollen,* însă ei priveau acest lucru ca pe un vestigiu al hegelianismului care putea fi îndepărtat fără a afecta în acest fel esenţa doctrinei sale. Ei nu înţelegeau că absenţa acestei distincţii este fundamentală pentru marxism şi că, din acest motiv, întreaga dispută ulterioară a fost purtata de ambele părţi în termeni nemarxişti (determinism istoric *versus* moralism). Câţiva marxişti au perceput vag că

problemele erau greşit formulate din punct de vedere marxist, însă niciunul dintre ei nu era capabil să clarifice chestiunea. Câţiva ani mai târziu, clarificarea avea să fie făcută de Lukăcs, care a semnalat că, în accepţiunea lui Marx, (i) clasa muncitoare înţelege fenomenul social numai în timpul actului de revoluţionare a lumii, (ii), în general, cunoaşterea societăţii reprezintă autocunoaşterea unei societăţi, (iii), de aceea, înţelegerea lumii şi transformarea ei nu se opun reciproc (ca în relaţia dintre ştiinţa naturală şi aplicarea ei tehnologică), ci sunt unul şi acelaşi act, în timp ce distincţia dintre înţelegere şi evaluare este o abstracţie secundară, care distorsionează unitatea originală.

5. Austro-marxiştii: informaţii biografice

Max Adler (1873-1937), avocat de profesie, şi-a petrecut viaţa la Viena, unde, în afară de practicarea meseriei sale în cadrul baroului, a scris lucrări savante şi s-a implicat în activitatea de partid. Nu era un bun organizator şi nu a candidat la parlament înainte de război, fiind deputat pentru o scurtă perioadă după război. Colegii săi socialişti îl priveau ca pe un „teoretician" într- un sens oarecum peiorativ, ca pe un savant care teşea o pânză de argumente de dragul plăcerii intelectuale. Totuşi, dincolo de scrierile sale voluminoase, a fost unul dintre principalii întemeietori ai educaţiei de partid din Austria şi, împreună cu Renner şi Hilferding, a pus bazele unei şcoli a muncitorilor la Viena, unde a şi predat. Cărţile şi articolele sale tratează toate problemele cruciale ale socialismului din vremea sa, însă preocuparea sa majoră era aceea de a consolida baza filosofică a marxismului, despre care credea că fusese neglijată considerabil în cadrul literaturii socialiste. Lucrările sale filosofice, scrise într-un stil greoi şi complicat, revin mereu la aceleaşi teme, în special la „¿z *priori-\A* social" şi la baza transcendentală a ştiinţelor sociale. Aceste chestiuni sunt discutate în prima sa carte, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (1904), şi

reapar în *Marxistische Probleme* (1913), *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung,* Partea I (1930), şi într-una dintre ultimele cărţi publicate în timpul vieţii sale, *Das Rätsel der Gesellschafi* (1936). Alte subiecte permanente în scrierile sale sunt organizarea statului şi democraţia *{Demokratie und Rätesystem,* 1919; *Die Staatsauffassung des Marxismus,* 1922; *Politische und soziale Demokratie,* 1926), iar tema religiei este atinsă prin aluzii întâmplătoare în multe din lucrările sale. „Ortodocşii" îl acuzau de compromisuri cu religia; Bauer scria într-un memoriu că Adler nu a putut niciodată să se împace cu ideea că spiritul uman era muritor şi că, de aceea, el căuta în teoria kantiană a timpului şi spaţiului o justificare pentru credinţa în existenţa eternă a spiritului.

De-a lungul vieţii sale, Max Adler a aparţinut aripii de stânga a social-democraţiei. în timpul războiului, spre deosebire de Victor Adler, a rămas membrul unui grup minoritar care condamna oportunismul „patrioţilor sociali". Atitudinea sa cu privire la Revoluţia din Octombrie a fost similară cu cea a Rosei Luxemburg; el a denunţat despotismul bolşevic, însă a crezut în valoarea sovietelor şi în faptul că, în circumstanţe diferite, sistemul din Rusia ar fi fost capabil de o schimbare democratică.

Otto Bauer (1881-1938) a fost un lider politic într-o mai mare măsură decât Max Adler, dar şi-a făcut un nume şi ca un eminent teoretician. S-a născut la Viena, ca fiu al unor părinţi evrei burghezi, şi a devenit socialist la o vârstă fragedă, ajungând imediat să fie unul dintre teoreticienii şi publicişti de vârf ai partidului. Prima şi cea mai importantă lucrare teoretică a sa, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1907), este cel mai bun tratat despre problemele naţionale care poate fi găsit în literatura marxistă şi una dintre lucrările cele mai semnificative ale literaturii marxiste în general. După alegerile din 1907, Bauer a devenit secretarul partidului socialist parlamentar; în acelaşi timp, preda la colegiul muncitorilor şi scria pentru presa

partidului, mai ales în Der Kampf şi Arbeiterzeitung. Fiind înrolat după izbucnirea războiului, a servit ca locotenent pentru câteva luni şi a fost capturat ulterior de ruşi. în timpul detenţiei, care a durat până la Revoluţia din Februarie, a scris lucrarea filosofică *Das Weltbild des Kapitalismus,* care a fost publicată în 1924. Intorcându-se în Austria în septembrie 1917, s-a alăturat aripii antirăzboi a partidului şi, în aşteptarea prăbuşirii monarhiei, a apărat împotriva lui Renner principiul autodeterminării naţionale. După prăbuşirea monarhiei, a fost pentru scurtă vreme ministru al Afacerilor Externe al Austriei, dar a demisionat când a înţeles că nu exista nicio speranţă a Anschluss-ului cu Germania. El era mult mai ostil faţă de revoluţia bolşevică decât Adler, susţinând că încercarea de a instaura socialismul într-o tară

[1]

[5]

semifeudală era sortită să conducă, aşa cum s-a şi întâmplat de fapt, la despotismul unei minorităţi restrânse, adică a aparatului politic, asupra proletariatului şi a restului societăţii *[Bolschevismus oder Sozialdemokratie?,* 1920). Ulterior, a revenit nu o dată la problemele ruseşti, denunţând teroarea stalinistă, anihilarea culturii şi pânda reciprocă generalizată ca sistem de guvernare. Cu toate acestea, în ultimii săi ani de viaţă, pe măsură ce sporea ameninţarea fascistă, a devenit mai puţin intransigent faţă de Uniunea Sovietică. Chiar şi în perioada în care era foarte critic, a subliniat că spera să asiste la o schimbare democratică în Rusia pe măsură ce se îmbunătăţea situaţia economică.

Atunci când mişcarea socialistă s-a scindat după Primul Război Mondial, Bauer nu s-a identificat cu ramura reformistă a social- democraţiei, ci a fost unul dintre cei care au încercat să continue tradiţia stângii socialiste aşa cum fusese stabilită la Conferinţa de la Zimmerwald. Partidul austriac a fost principalul iniţiator al organizaţiei de scurtă durată cunoscute sub denumirea de Uniunea Muncitorească Internaţională a Partidelor Socialiste sau, mai familiar, Internaţionala a Doua şi Jumătate. Acest organism, compus din mai multe partide socialiste europene sau grupuri socialiste, a fost fondat la

Viena în februarie 1921, în speranţa de a media între social-democrati şi comunişti. Secretarul său era Friedrich Adler, iar printre liderii săi se numărau Georg Ledebour
(Germania) şi Jean Longuet (Franţa). După doi ani, devenise evident că nu exista nicio speranţă de reconciliere cu comuniştii, iar Uniunea Viena a fost reasimilată de principala organizaţie social-democrată.

Până în 1934, atunci când a izbucnit contrarevoluţia în Austria, Bauer a continuat să fie un lider de partid şi un teoretician respectat şi admirat. El credea că socialiştii ar putea dobândi în timp puterea, fără violenţă sau război civil, şi încerca să îi convertească pe ţărani la socialism. În 1923, a publicat *Die österreichische Revolution,* un studiu despre căderea monarhiei austro-ungare. Spre deosebire de Renner, el nu credea că socialiştii puteau, luând parte la guverne de coaliţie, să instaureze domnia proletară „în mod gradat”. Din acest motiv, nu dorea deloc să împartă puterea cu partidul social-creştin şi nici acesta din urmă nu manifesta vreo dorinţă de colaborare; atunci când Bauer i-a propus lui Dollfuss (cancelarul Austriei, din 1932) o coaliţie împotriva ameninţării fasciste, a fost întâmpinat cu un refuz. În 1933, parlamentul austriac a fost dizolvat, iar acţiunile provocatoare ale guvernului i-au determinat pe muncitori să intre în grevă generală; scurtul război civil care a urmat s-a sfârşit cu triumful reacţiunii şi cu suprimarea partidului socialist. Bauer s-a refugiat în Cehoslovacia şi, împreună cu un grup de emigranţi, sa străduit să salveze ce mai rămăsese din socialismul austriac, prin fondarea unui nou partid. În mai 1938 s-a mutat la Paris, unde a murit după o scurtă vreme.

Karl Renner (1870-1950) provenea dintr-o familie de ţărani şi, la fel ca Adler şi Bauer, a studiat dreptul la Viena. A scris lucrări despre teoria statului şi a dreptului şi despre problema naţională: *Staat und Nation* (în 1899, sub pseudonimul „Synoptikus”), *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat* (în 1902, sub pseudonimul „Rudolf Springer”),

Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichisch-ungarischen Monarchie (1904). În politica de partid a fost de la bun început mai apropiat de revizionişti germani decât Bauer. El susţinea că proletariatul ar trebui să valorifice câştigurile parţiale şi să tindă să joace un rol mai important în guvernarea statului, şi nu într-o revoluţie violentă. Fiind mai mult un parlamentar decât un lider de partid, Renner a fost în schimb cancelar, ministru al Afacerilor Interne şi ministru al Afacerilor Externe al Primei Republici Austriece, ocupând un loc în Parlament până în 1934. A supravieţuit fascismului austriac, Anschluss-ului şi războiului prin inactivitate politică şi, în 1945, a devenit primul cancelar al republicii postbelice; în acelaşi an, i s-a oferit funcţia de preşedinte, pe care a deţinut-o până la sfârşitul vieţii.

Rudolf Hilferding (1877-1943), doctor de meserie, a fost probabil cel mai strălucit autor marxist din domeniul economiei politice în perioada Internaţionalei a Il-a. în 1904, a publicat în *Marx-Studien* lucrarea sa în care apără teoria valorii a lui Marx *(Böhm-Bawerks Marx-Kritik),* iar în 1910, lucrarea clasică *Das Finanzkapital,* o teorie generală a economiei mondiale în epoca imperialistă. Din 1906, a trăit în Germania, unde a predat la şcoala de partid de la Berlin şi a editat revista *Vorwärts.* În timpul Primului Război Mondial, a aparţinut grupului de socialişti antirăzboi (USPD) şi, împreună cu restul grupului, s-a alăturat SPD-ului după 1918. A fost ministru de Finanţe al Germaniei din 1923 până în 1928 şi membru al Reichstag-ului. Când Hitler a ajuns la putere, a emigrat şi a trăit în Elveţia şi în Franţa. Prins de poliţia nazistă în timpul celui de Al Doilea Război Mondial, a murit în lagărul de concentrare de la Buchenwald sau, conform altor surse, s-a sinucis într-o închisoare din Paris.

* * *

într-un sens strict, termenul de „austro-marxism” se referă la un grup a cărui activitate aparţine anilor 1904-1914, însă toţi membrii săi de vârf au fost activi

şi în perioada interbelică. Lucrările lor sunt astăzi uitate, deşi anumite texte sunt redescoperite din când în când; i-au fost dedicate şi câteva studii istorice acestei variante de marxism, al cărei aport la istoria doctrinei a fost probabil mai original decât al oricărei alte ramuri a marxismului.

6. Adler: fundamentul transcendental al ştiinţelor sociale

Aşa cum am văzut deja, Adler a încercat să valorifice transcendentalismul kantian într-o reconstrucţie teoretică a materialismului istoric. În prima sa lucrare, a prezentat într-o formă condensată teoria pe care a susţinut-o întreaga viaţă, deşi a amendat-o sau a îmbunătăţit-o din când în când. El a început prin a-i critica pe neokantienii Şcolii de la Baden, adică pe Rickert şi Windelband, precum şi pe Stammler, Dilthey şi Mimsterberg. Obiectul criticii sale era concepţia lor despre metodologia specială a ştiinţelor umaniste *{Geisteswissenschafieri)*

şi, mai ales, legitimitatea unei perspective teleologice asupra lor şi necesitatea de a recurge la o asemenea perspectivă. (Termenul *Geisteswissenschafien* fusese folosit iniţial de Dilthey; Rickert vorbea despre *Kulturwissenschaften, Windelband,* despre ştiinţele „idiografice", iar Stammler, despre ştiinţele sociale.) Argumentul noii scoli de gândire era că ştiinţele naturii fac eforturi sâ-şi reducă obiectul la ceea ce este universal în ele, adică sunt interesate de un anumit fenomen numai ca ilustrare a unei legi universale eterne. În acest mod, ştiinţa fizică explică fenomenele reducându-le la nişte abstracţiuni. Dimpotrivă, cercetarea problemelor umane este interesată de fenomenele unice şi irepetabile, de evenimente şi indivizi istorici, de valori şi scopuri. Misiunea sa nu este să-şi explice obiectul, ci să îl înţeleagă pe baza motivelor şi a experienţelor fiinţelor umane implicate. Ştiinţa umană interesată de om ca de un *stellungnehrnendes Wesen,* o fiinţă care adoptă o

anumită atitudine faţă de evenimente, şi lumea umană nu poate fi descrise iară referire la acest coeficient motivaţional. Ştiinţele naturii studiază, este adevărat, omul şi ca pe un subiect al experienţei, dar psihologia naturalistă se ocupă de fenomenele recurente şi de asocierile regulate şi nu face parte, de aceea, dintre ştiinţele umane. Există anumite legi ale psihologiei, dar o „lege istorică” este o contradicţie în termeni. Mai mult decât atât, în opinia lui Windelband şi Rickert, perspectiva teleologică se aplică şi ştiinţelor naturii, deşi într-un sens restrâns, întreaga cunoaştere presupune adoptarea şi respingerea judecăţilor, iar aceste activităţi sunt raportate la valorile de adevăr ca un obiectiv suprem. Cogniţia, ca formă a comportamentului uman orientat către un scop, se ocupă de valori şi a recunoaşte adevărul ca pe valoare înseamnă a-l recunoaşte ca pe un obiect al obligaţiei generale; atunci când recunosc o judecată, presupun, prin aceasta, că oricine altcineva are datoria să o recunoască la rândul său. Nicio cercetare din domeniul ştiinţelor naturii nu poate ajunge la această obligaţie cognitivă, iar „necesitatea” pe care o impune adevărul nu ţine de cauzalitate, ci de datorie. Valoarea adevărului nu derivă din ştiinţă, ci este o precondiţie a acesteia, ceea ce înseamnă că această valoare trebuie să decurgă dintr-o obligaţie întemeiată pe o conştiinţă care transcende individul. Nu putem spune că judecăţile sunt adevărate pentru că ne spun cărei realităţi îi corespund „cu adevărat”; dimpotrivă, recunoaştem ca fiind real ceea ce ar trebui să fie recunoscut în judecăţi; adevărul este o valoare, iar realitatea este legată de adevăr. Obiectul cunoaşterii este întemeiat pe o obligaţie transcendentală. Din nou, nu are niciun sens să presupunem că noi cunoaştem realitatea aşa cum este ea în sine prin mijloace de reprezentare, pentru că noi nu putem decât să comparăm între ele reprezentările despre realitate şi nu le putem compara pe acestea cu un obiect cunoscut pe o cale diferită. Existenţa nu este un obiect al reprezentărilor, ci este doar predicatul unei

judecăţi existenţiale. Nu se poate spune, de aceea, că cunoaşterea noastră este orientată spre Fiinţă, ci doar că regulile gândirii ne oferă criterii pentru a afirma sau a nega existenţa lucrurilor. „Existenţa obiectelor este întemeiată pe obligaţie” (Rickert).

Atacul lui Adler era îndreptat împotriva acestor argumente. El admitea că adevărul nu putea să rezide în conformitate cu un obiect „dat”, independent de constituirea sa într-un act cognitiv, pentru că nu putem şti nimic despre obiecte în acest fel.

> Faptul ca lumea care ne este comună tuturor nu îşi derivă forma sa obiectivă din împrejurarea că „realităţile”, care, din nefericire, ne sunt necunoscute, sunt toate în jurul nostru şi se comunică pe ele însele sub forma „calităţilor” şi că nu trebuie să ne confruntăm decât cu propria minte, adică cu regula invariabilă prin care sunt asociate reprezentările mentale, această idee, deşi pare aproape şocantă la prima vedere, se dovedeşte, în final, indiscutabilă şi ne permite să ne odihnim în linişte. *{Kausalität und Teleologie)*

Adler acceptă, de asemenea, concepţia kantiană că un obiect este un ansamblu de asocieri reprezentaţionale şi că spaţiul, timpul şi propriul nostru comportament în lume sunt posibile numai datorită formelor apercepţiei. El priveşte această concepţie ca fiind în deplină conformitate cu doctrina marxistă, care nu este una a realismului naiv şi care nu are în comun cu materialismul decât numele. Dar el contestă alte aspecte ale teoriei neokantiene a cunoaşterii, în special ideea că legile gândirii pot fi privite ca niste exigente morale şi aceea că distincţia dintre adevăr şi falsitate, şi nu, pur şi simplu, dintre afirmarea şi negarea judecăţilor, este înrădăcinată în obligaţie.

Pentru Adler, era evident că doctrina marxistă nu avea nimic în comun cu materialismul privit ca un sistem metafizic; neînţelegerile asupra acestui punct se datorau noţiunii înşelătoare de „materialism istoric”, precum şi faptului că Marx avusese unele afinităţi cu materialismul secolului al XVIII-lea şi nu pentru că îi împărtăşea concepţia despre lume, ci pentru că văzuse în el un aliat împotriva speculaţiei idealiste lipsite de conţinut. Materialismul nu era

întemeiat nici pe marxism, nici pe ştiinţele naturii, care erau neutre ontologic şi care eliminaseră deja abstracţia neinteligibilă numită „materie”. Noţiunea de „materialism istoric” încurajase şi concluzia greşită că dezvoltarea economică fusese privită de Marx ca un fel de „materie” fără suflet, în raport cu care minţile umane, voinţele şi civilizaţia nu erau decât o „reflectare” pasivă. Aceasta condusese la critica eronată a marxismului, care susţinea că acesta ar ignora individul şi ar privi dezvoltarea socială ca pe un proces autonom, independent de fiinţele umane (Lorenz Stein), sau că ar trata economia ca pe singurul fenomen „real” şi conştiinţa ca pe o duplicare inutilă a acesteia (Stammler). Acestea, spunea Adler, erau nişte acuzaţii absurde şi nici chiar cei mai ortodocşi marxişti,
precum Cunow[5], Kautsky[5] şi Mehring[5], nu priveau[1] materialismul în acest fel.[J-7] Marxismul era o teorie – prima teorie ştiinţifică – a fenomenelor sociale, pe care le studia din perspectiva legăturilor cauzale, realizând totuşi pe deplin că în lumea umană aceste conexiuni sunt realizate prin acţiunea orientată spre un scop şi prin intermediul intenţiilor, scopurilor şi valorilor omeneşti. Fiind o teorie de acest gen, bazată pe experienţă, marxismul nu era interconectat logic sau istoric cu vreo ontologie specială, aşa cum era materialismul, ci era neutru din punct de vedere ontologic, la fel ca orice altă ştiinţa. Iar în ce priveşte problema epistemologică fundamentală a relaţiei dintre experienţă şi gândire, concepţiile lui Marx şi Kant erau similare. Categoriile *a priori* ale lui Kant erau acele componente ale experienţei care îi dădeau o valabilitate universală. Dacă principiile asocierii reprezentărilor nu ar fi conţinute în experienţa însăşi, atunci ştiinţa ar fi imposibilă, aceasta fiind nu doar concepţia lui Kant, ci şi aceea a lui Marx. Critica marxistă a economiei politice a fost o „critică” în sens kantian, adică o căutare a instrumentelor cognitive care permit cunoaşterii umane să revendice o validitate universală. Acest lucru se poate vedea în Introducerea lui Marx la *Grundrisse* (publicată în Die Neue Zeit), unde a

arătat în ce mod concretul poate fi reconstruit pe baza noţiunilor abstracte, subliniind în acelaşi timp că aceasta nu era, ca la Hegel, o descriere a modului în care apare efectiv concretul, ci numai a modului în care este acesta înţeles în cunoaştere. Totalitatea concretă care reprezenta obiectul ştiinţei era produsul gândirii, fiind o creaţie conceptuală, şi nu un conţinut al percepţiei. Nu a spus oare Marx în volumul al IlI-lea al *Capitalului* că ştiinţa nu ar mai fi necesară dacă forma fenomenului ar coincide cu „esenţa" lui? În mod evident, ştiinţele sociale, aşa cum erau ele concepute de Marx, aveau propriile lor categorii *a priori^* a căror existenţă confirma critica de tip kantian. Marx nu a observat însă această analogie, ceea ce demonstrează că ea ţinea mai curând de logică şi că nu era un împrumut intelectual.

Acesta este, aşadar, primul sens al *„a priori-vAu|* social". În cercetarea socială, gândirea umană presupune forme de sintetizare care sunt implicate în procesul experienţei, dar care nu derivă din aceasta; or, numai prin intermediul lor, experienţa poate dobândi o validitate universală.

Aceasta nu presupune însă, afirmă Adler în continuare, că aceste condiţii *a priori* ale experienţei au caracterul unei obligaţii, aşa cum susţin Rickert şi Windelband. Putem admite că acţiunile omeneşti, inclusiv cele cognitive, urmăresc un scop prin însăşi natura lor şi că, în general, facem efortul de a atinge adevărul, pe care îl considerăm o valoare. Dar faptul că adevărul ni se prezintă ca un obiectiv de atins nu înseamnă că scopul este conţinut în conceptul sau în definiţia adevărului. Dacă privim ceva ca adevărat, îi ataşăm o validitate universală, şi nu doar o validitate pentru noi înşine, şi ne aşteptăm ca şi alţii să o recunoască; dar aceasta nu înseamnă că adevărul său ar depinde logic de această pretenţie a noastră sau de faptul că noi o afirmăm explicit. Experienţa m-ar putea obliga să accept anumite judecăţi, dar aceasta ar fi o constrângere logică, şi nu o datorie morală, pentru că cea din urmă ar însemna că pot să o îndeplinesc sau nu în funcţie de felul în care aleg, în timp ce nu pot respinge o

judecată pe care mi-o impun simţurile. Concepţia teleologică a neokantienilor se bazează pe o confuzie între veracitatea care aparţine cunoaşterii şi dorinţa de adevăr ca un aspect al comportamentului orientat spre un scop, cea dintâi fiind, în realitate, pe deplin independentă faţă de cea de-a doua.

Adler aderă astfel la conceptul tradiţional de adevăr care, deşi nu presupune nicio metafizică a lumii „în sine”, implică totuşi că actele cognitive nu compun adevărul, ci numai îl adeveresc.

Faptul că, pe lângă adevărurile „contingente” (în sensul lui Leibniz, adică adevărurile despre care ne putem imagina că nu sunt necesare, cum sunt toate adevărurile empirice), avem şi o cunoaştere a adevărurilor „necesare” ale matematicii şi logicii ne spune că mintea căreia îi apare această necesitate trebuie, la rândul ei, să fie ceva necesar, şi nu doar un dat contingent. Intr- adevăr, dacă privim problema cu atenţie, găsim că este imposibil să concepem ceva cum ar fi „absenţa conştiinţei”. Este eronat să spunem că ştim ceva despre un trecut în care nu exista conştiinţă în lume, pentru că trecutul fără conştiinţă nu se poate prezenta decât conştiinţei însesi. O fiinţă înzestrată cu conştiinţă nu poate şti ce este „inconştienţa”; absenţa conştiinţei nu poate fi un conţinut al conştiinţei. Aceasta este, totuşi, o necesitate intelectuală, şi nu una de tip ontologic; ea nu presupune că, privită ca un lucru sau ca o substanţă, conştiinţa ar fi necesară, ci că întregul conţinut al cunoaşterii noastre include în mod necesar conştiinţa.

Din nou însă, această conştiinţă necesară nu este eul empiric sau subiectivitatea contingenţă; este conştiinţa în general, unitatea transcendentală a percepţiei. Contrar statutului ei în sistemul lui Hegel sau al lui Fichte, conştiinţa transcendentală nu este o entitate metafizică, o Fiinţă autonomă sau un „spirit” autonom. Ea ne este cunoscută numai prin conştiinţa individuală, ca fiind ceea ce-i permite conştiinţei individuale empirice să confere universalitate propriului ei conţinut. Conştiinţa în genere aparţine eului, dar nu este personală; eul nu este posesorul conştiinţei în general, ci forma în care

aceasta se manifestă.

Teoria „conştiinţei în genere” indică cel de-al doilea sens al „¿z ^rwz-ului social”. Atunci când descoperim în propria noastră conştiinţă o exigentă de universalitate şi de satisfacere a acestei exigenţe, descoperim, în acelaşi timp, şi natura socială a propriului nostru eu. Descoperim că existenţa altor oameni şi, astfel, relaţia socială nu trebuie deduse din percepţie, ci sunt „date” într-un mod direct, chiar în felul în care sunt realizate actele noastre cognitive. Orice subiectivitate empirică este „socializată” în orice act al său şi este capabilă să perceapă acest lucru fără a ieşi în afara sa; nu există, deci, nicio dificultate de natură solipsistă şi nu este nevoie să fie postulat un „fapt social”, secundar, faţă de datele imediate ale experienţei. Societatea este în mod direct evidentă eului datorită componentelor sale transcendentale.

Astfel, conceptul marxist de om ca fiinţă socială este privit ca având cea mai bună întemeiere în categoria conştiinţei transcendentale, care arată că socializarea nu este numai un simplu fapt istoric, ci este o parte integrantă a formării conştiinţei, un atribut al fiecărui individ în calitatea sa de individ uman. Conţinutul eului meu presupune comunitatea omenirii, un fapt deja perceput, deşi nu şi demonstrat teoretic, de către Comte, care privea individualitatea ca pe o ficţiune şi societatea ca pe singura realitate. Marx nu şi-a formulat ideile în acest fel, dar şi el considera, la rândul său, conţinutul fiecărei conştiinţe ca unul în mod necesar socializat, iar limbajul în care este exprimat acel conţinut ca pe o moştenire socială. Teoria kantiană oferă o bază epistemologică acestei idei. Există o analogie profundă între respingerea caracterului substanţial al sinelui de către Kant şi critica lui Marx la adresa fetişizării mărfii, ca şi respingerea aparenţelor „reificare” ale fenomenelor sociale. Viaţa unei societăţi nu este secundară fată de cea a indivizilor care o compun, ci constituie o reţea de relaţii care îi cuprinde pe aceşti indivizi. Omul este în esenţa sa o flintă socială şi aceasta nu doar pentru că se asociază cu alţii din motive de calcul sau din

instinct. La fel cum, în analiza lui Marx, obiectivitatea aparentă a mărfurilor este transformată în relaţii sociale, şi aparenţele conştiinţei personale sunt transformate într-o conştiinţă în genere *(das Bewusstsein überhaupt)* care îi leagă pe indivizi unii de alţii. Fie că realizăm sau nu acest lucru, în comunicarea cu ceilalţi ne racordăm gândurile la conştiinţa transcendentală. O realitate care nu poate fi percepută în mod direct, dar care este accesibilă analizei critice, se manifestă în relaţiile dintre fiinţele umane, la fel cum valoarea se manifestă în valoarea de schimb.

Citându-l din nou pe Adler:

> Adevărul cu privire la conţinut **dîe inhaltliche Wahrheit]* nu numai ca presupune, logic, constrângerea intelectuală a conştiinţei individuale în sensul explicat mai sus, dar ar fi de neconceput ca produs istoric şi social dacă natura specifică a gândirii umane prin intermediul căreia ea este atât o conştiinţă separată, individuală, cât şi o manifestare a conştiinţei în genere nu ar constitui baza conştiinţei transcendentale care face posibila interacţiunea şi cooperarea între fiinţele umane în procesul de cunoaştere a adevărului. Pentru că, numai în acest fel, ceea ce este necesar din punct de vedere intelectual devine universal valabil, astfel încât să existe o comunitate a existenţei umane [*Verbundenheit menschlichen Wesens]* de care să fie legată orice conştiinţă individuală empirica, în raportul sau cu alte conştiinţe, ca de o unitate care le înglobează pe toate. Dacă, pe de altă parte, individul, în realitatea lui istorică concretă, este privit drept ceva care există anterior vieţii sociale, este imposibil ca el să poată ajunge la o asemenea unitate cu semenul sau încât să îl considere un subiect, şi nu un obiect. A presupune ca unitatea legăturii sociale poate apărea ca un rezultat al traiului în comunităţi al fiinţelor umane, astfel încât să fie vorba doar de o însumare sau o integrare a acestor indivizi, reprezintă o totală neînţelegere şi o metafizică foarte proastă, într-adevăr, pentru că, în esenţă, nu face decât să reînvie faimoasa dogmă că totul poate lua naştere din nimic. Pentru a înţelege semnificaţia fundamentală a conceptului de „conştiinţă în genere" şi pentru a sublinia noutatea specifică a ideii lui Marx de „socializare" *[Vergesellschaftung* a individului, nu poate fi suficient să subliniezi că adevărata problemă a societăţii nu provine din asocierea f *Verbundenheit]* unui număr de fiinţe umane, ci numai din conştiinţa individuală. *(Kausalität und Teleologie)*

Acest pasaj indică, într-un limbaj destul de complicat, cele două concepte de bază la care se referă noţiunea de *„a priori* social". În primul rând,

cunoaşterea nu poate aspira la o validitate obiectivă şi universală decât dacă acceptăm categoria conştiinţei transcendentale care-i oferă fiecărei conştiinţe individuale un repertoriu de „forme necesare” pentru organizarea experienţei. În al doilea rând, legătura socială nu poate fi înţeleasă decât dacă o privim ca întemeiată pe existenţa individului, şi nu doar creată ca un răspuns la nevoile empirice. Fiecare individ „poartă” întreaga umanitate în conştiinţa sa de sine. Conştiinţa transcendentală îndeplineşte astfel o funcţie dublă: explică unitatea fiinţelor umane şi legăturile dintre ele – deci şi conceptul de „om în societate” – şi arată în ce fel cunoaşterea poate fi o posesiune generală şi o chestiune de obligaţie, şi nu doar o colecţie de percepţii relative şi contingente comune unei multitudini de spirite. Cu privire la ambele concepte, Kant (cel puţin în interpretarea de la Marburg) şi Marx (aşa cum este interpretat el de Adler) sunt de acord. Ar trebui adăugat că această conştiinţă transcendentală nu este o entitate separată şi substanţială, ci acea parte a fiecărei conştiinţe individuale care are un caracter impersonal.

Validitatea universală a legii morale poate fi înţeleasă într-un mod similar: nici aceasta nu ar putea exista dacă nu ar fi înrădăcinată în „conştiinţa în genere”.

Ar putea să pară că, în viziunea lui Adler, relaţiile dintre oameni sunt anterioare logic indivizilor înşişi; faptul poate fi privit ca o exemplificare particulară a ideii generale a Şcolii de la Marburg, care, contrar perspectivei „substanţialiste” sau a simţului comun, priveşte lucrurile ca pe un produs al relaţiilor, şi nu invers.

Toate acestea nu reprezintă totuşi un argument pentru concepţia că ştiinţele sociale, spre deosebire de ştiinţele fizice, ar trebui să se bazeze pe teleologie, şi nu pe cauzalitate. După Adler, studiul fenomenelor sociale se bazează pe cauză şi pe efect, la fel ca orice altă cercetare, deşi posibilitatea relaţiilor sociale şi chiar „forma vieţii sociale” sunt presupuse înainte de a putea începe cercetarea oricărui fenomen, şi nu pot fi ele însele explicate

cauzal. Dar primatul „conştiinţei în genere” se aplică şi ştiinţei fizice: natura, ca obiect de studiu, nu este posibilă decât în virtutea regularităţilor formale ale gândirii. În cazul ştiinţelor sociale, este destul de limpede că ceea ce se întâmplă implică acţiunea, scopurile şi valorile umane, însă aceasta este o formă, şi nu o negare a cauzalităţii. Nu putem distinge între natură şi civilizaţie pe baza faptului că una este interesată de cauze şi cealaltă de scopuri sau că studiul civilizaţiei este unul de tip teleologic sau că natura are de-a face cu legi abstracte, iar civilizaţia numai cu întâmplări unice. în ambele cazuri, studiul nostru este obiectiv, interesat de cauze şi efecte şi de descoperirea unor reguli generale; în ambele cazuri, obiectul este constituit de condiţii *a priori* ale cunoaşterii. Singura diferenţă este că, în studiile umaniste, tratăm conexiunile şi evenimentele ca pe ceva experimentat în mod conştient, deşi ele sunt, în acelaşi timp, condiţionate cauzal.

ȷ

Atât timp cât ne interesăm doar de ceea ce este pur şi simplu dat, prin operaţiile conştiinţei în genere, în faţa noastră se înfăţişează un uriaş domeniu al existenţei, care este dat pur şi simplu ca existenţă naturală |*Naturdasein*|; iar fiinţele conştiente sunt o parte din acesta în măsura în care sunt considerate doar nişte părţi ale naturii. Dar, atunci când începem să ne întrebăm cum este dată această lume naturală, cum este ea concepută, valorificată, întocmită şi folosită şi cum este posibil ca atât de mulţi indivizi, care acţionează complet independent, să obţină acordul şi înţelegerea reciprocă fie şi în cele mai conflictuale acţiuni ale lor, atunci, pe lângă simplul fapt natural care nu există decât pentru fiecare act particular al cunoaşterii, fiind deci izolat de celelalte, devenim conştienţi de acel mare fapt al unităţii şi comunităţii stranii şi complete |*der eigenartigen durchgängigen Verbundenheit und Ineînssetzung^* a fiinţelor umane care cunosc şi acţionează pe baza cunoaşterii lor. *{Kausalität und Teleologie)*

Teoria lui Adler nu este atât de clară pe cât ne-am dori, dar orientarea ei generală este destul de evidentă. Din moment ce „conştiinţa transcendentală” nu este un spirit în sensul unei substanţe impersonale, cu o existenţă autonomă, ci există doar în conştiinţa individuală în aşa fel încât să o facă identică în esenţă

cu orice altă conştiinţă, se pare că nu reprezintă mai mult decât un agregat de judecăţi care cuprind întreaga „cunoaştere necesară”, adică, în termenii lui Kant, judecăţile sintetice *a priori.* Dacă, totuşi, aşa stau lucrurile, atunci întrebarea: Cum dobândeşte cunoaşterea noastră un caracter de necesitate? (diferit de cel al judecăţilor analitice) a fost formulată fără a i se da un răspuns. Dacă spunem, în chip de răspuns, că această necesitate derivă din conştiinţa transcendentală şi dacă această conştiinţă transcendentală nu este decât o înregistrare pasivă a judecăţilor necesare sau un depozit al acestora, atunci nu am răspuns la nicio întrebare.

Insă această critică la adresa argumentului lui Adler nu-l vizează doar pe el. Adler are dreptate să susţină, la fel ca toţi gânditorii transcendentalişti, că validitatea universală a cunoaşterii noastre, certitudinea sa neatinsă de faptele istorice sau biologice contingente nu pot fi demonstrate empiric; după cum susţin atât Kant, cât şi Husserl, nu poate exista o epistemologie experimentală. Rezultă că, în domeniul cunoaşterii empirice, suntem condamnaţi nu doar la incertitudine, ci şi la imposibilitatea de a descoperi în ce măsură este validă cunoaşterea noastră şi cât de mult depinde ea de accidente ale condiţiei umane. Neokantienii de la Marburg erau constienti de aceasta şi înţelegeau că interpretarea psihologică a lui Kant nu poate oferi un leac pentru relativitatea cunoaşterii. Dar dacă lucrurile stau aşa, nu rezultă nici că avem vreun alt mijloc de a depăşi acest relativism. Trebuie să acceptăm, de asemenea, că raţionalismul nu poate justifica pretenţia de obiectivitate a cunoaşterii şi că trebuie să se mulţumească cu teorii ipotetice şi neverificabile ale conştiinţei transcendentale, care par să ofere un refugiu în faţa relativismului şi scepticismului, numai prin introducerea unui *deus ex machina* arbitrar al epistemologiei.

Felul în care Adler îi atribuie lui Marx acest transcendentalism ridică, de asemenea, o mulţime de probleme. Este adevărat că ideea de „om socializat” semnifica pentru Marx că individul uman ca atare

era un „purtător” al Fiinţei sociale şi că nu se putea cunoaşte pe sine însuşi decât prin intermediul societăţii. Dar aceasta nu implică nicio precizare despre modul în care se realizează această socializare. Nu există niciun temei pentru a afirma că socializarea nu poate fi, în opinia lui Marx, explicată istoric, ci numai că ea nu poate fi explicată prin intermediul unei conştiinţe transcendentale. Cât despre condiţiile *a priori* ale cunoaşterii noastre despre societate, este adevărat că Marx a trasat o distincţie, pe care nu a explicat-o niciodată cu precizie, între esenţa unui lucru şi fenomen; el afirmă şi că procesele sociale nu pot fi reconstruite teoretic prin acumularea observaţiilor singulare, ci numai prin folosirea instrumentelor conceptuale care precedă observaţiile. Marx nu explică, totuşi, de unde ar trebui să provină aceste instrumente sau cum poate fi justificată folosirea lor. Este complet arbitrar să ne imaginăm că ele ar avea o natură similară cu cea a categoriilor kantiene, iar aceasta nu ar fi o interpretare a lui Marx, ci o inserare în teoria sa a unor ingrediente complet diferite. De asemenea, nu există nicio analogie între analiza lui Kant la adresa fetişismului mărfii şi critica lui Kant cu privire la eul substanţial. Marx reduce relaţiile dintre mărfuri la relaţiile dintre oameni, dar aceasta nu înseamnă că el vedea fiinţele umane ca fiind secundare faţă de propriile lor legături sociale. Indivizii în capitalism erau, de fapt, dizolvaţi în mijlocul forţelor anonime ale vieţii colective, dar aceasta era o critică a capitalismului, şi nu ceva care trebuia să dureze la nesfârşit. Pentru Marx, socialismul presupunea o revenire la individualitate şi o tratare conştientă a capacităţilor proprii individului ca aparţinând societăţii; scopul era aici depăşirea caracterului anonim al vieţilor individuale produs de alienare sau, altfel spus, de procesele sociale care scapă controlului „indivizilor reali”. Critica fetişismului mărfii are, de aceea, un înţeles opus celui pe care îl presupunea Adler.

Mai mult, interpretarea dată de Adler caracterului orientat spre un scop al fenomenelor sociale şi critica sa la adresa neokantienilor sunt exprimate

astfel încât nu este limpede în ce măsură dezaprobă el interpretarea pur naturalistă a societăţii, împotriva căreia protestează constant. Dacă argumentul său este că fenomenele sociale sunt supuse determinismului universal asemenea celelalte fenomene, deşi specificul lor constă în faptul că sunt experimentate şi că se prezintă pe sine ca acţiuni orientate spre un scop, atunci chiar şi cel mai inflexibil „mecanicist” ar fi de acord cu aceste sugestii. Nimeni nu ar putea nega că oamenii experimentează evenimentele la care iau parte sau că acţiunile lor sunt determinate de diferite motive, dorinţe sau valori. Deterministul radical susţine doar că aceasta nu înseamnă că

[3] motivele, dorinţele şi experienţele sunt condiţionate într-un mod la fel de inevitabil ca orice alt eveniment. Adler pare să accepte perspectiva şi, din acest motiv, afirmaţia sa că, în acţiunile omeneşti, cauzalitatea care operează „prin intermediul” acţiunilor umane orientate spre un scop nu diferă de „mecanicismul” pur.

7. Critica lui Adler la adresa materialismului şi a dialecticii

Este evident că, din punctul de vedere al distincţiei schematice a lui Engels (între materialişti şi idealişti), Adler se numără printre idealişti, cel puţin în sensul în care idealismul corespunde şi modului în care este descris Kant. (Obiectul cunoaşterii este constituit în şi prin actul cunoaşterii; conştiinţa transcendentală este anterioară oricărei alte „naturi” despre care putem vorbi cu sens; categoria „materiei” este o absurditate.)

în toate scrierile sale filosofice, Adler a repetat aceeaşi idee: teoria lui Marx este o reconstrucţie ştiinţifică a fenomenelor

sociale şi este neutră ontologic[3] (sau, după cum o numeşte el, „pozitivistă”), la fel ca orice altă ştiinţă. Nu este bazată pe nicio metafizică materialistă, care este, din principiu, o doctrină de nesusţinut. Adler critică pe larg filosofia materialistă în *Lehrbuch des*

materialistichen Geschichtsauffassung, unde aduce nişte argumente similare celor ale lui Fichte. Este imposibil să derivăm conştiinţa din „mişcarea fizică” din moment ce mişcarea fizică nu ne este dată decât ca un continui al conştiinţei. Filosofia nu-şi poate lua ca punct de plecare problema primatului spiritului sau al naturii, întrucât Kant ne-a învăţat că raţiunea nu se poate pronunţa asupra lumii mai înainte de a-şi fi examinat propriul său drept de a face asta. Punctul nostru de plecare trebuie să fie întrebarea „critică” asupra posibilităţii şi validităţii cogniţiei. Dar, dacă punem această întrebare fără prejudecăţi metafizice, vedem că orice concept al realităţii pe care îl putem crea în chip întemeiat are de-a face cu realitatea construită în forme conceptuale; nu putem deduce din niciun fapt al experienţei ceva de genul „lucrului în sine”. În acest sens, se poate spune că totul *este* conştiinţă, ceea ce nu înseamnă că ea este conţinutul eului empiric; dimpotrivă, actele cognitive ale eului sunt îndreptate spre o realitate comună tuturor oamenilor din moment ce eul participă la conştiinţa transcendentală şi este doar o formă a activităţii acesteia. în acest punct, Adler combate materialismul lui Lenin, care încearcă să respingă idealismul arătând că lumea a existat înaintea oamenilor şi, de aceea, şi înainte de a apărea conştiinţa lor, conştiinţa fiind o funcţie a creierului, care este un obiect fizic. Acestea, răspunde Adler, sunt nişte argumente naive şi necritice. Existenta lumii „înainte de” conştiinţa este dată doar sub forma unui conţinut al conştiinţei şi, în acelaşi mod, creierul nu ne este cunoscut ca un producător al conştiinţei noastre, ci numai în mod indirect, prin aceeaşi conştiinţă. Teoria „reflectării” nu este decât o eroare trivială de tipul *petitio principii.* Ea începe prin a defini impresiile ca pe nişte reflectări ale lumii şi apoi susţine că, dacă acest lucru este adevărat, atunci trebuie să existe o lume care să fie reflectată; însă nu putem defini impresiile în acest fel dacă nu presupunem o cunoaştere prealabilă despre lume.

Argumentul lui Adler este în esenţă o reluare a temelor tradiţionale ale idealismului german, care nu introduce niciun fel de caracteristici noi. El poate fî sintetizat astfel: dacă lumea ar fi „dată” în conştiinţă ca o lume care este complet independentă de conştiinţă şi care nu o presupune, atunci ar fi deopotrivă dată şi ne-dată. Avem, astfel, fie un concept autocontradictoriu, fie unul care pretinde că nu este un concept.

S-ar părea că Adler respinge, urmând interpretarea Şcolii de la Marburg, categoria „lucrului în sine” ca fiind superfluă şi lipsită de sens. Afirmaţia conform căreia conştiinţa conţine „totul” este, în ochii săi, o tautologie (deşi nu afirmă aceasta explicit); tot ceea ce ştim despre lume este cunoscut doar ca obiect al cunoaşterii noastre. Din această perspectivă, care este a lui Fichte mai curând decât a lui Kant, poziţia critică este identică cu afirmaţia că lumea este un corelativ al judecăţilor despre lume, a căror totalitate este denumită conştiinţă-în-genere. Adler respinge explicit ca fiind lipsită de sens întrebarea privitoare la originea a ceea ce este conţinut în conştiinţă, pentru că, în fapt, conştiinţa cuprinde „totul”.

Transcendentalismul lui Adler nu este însă lipsit de contradicţii. Pe de o parte, asemenea lui Cohen şi Natorp, Adler priveşte conştiinţa transcendentală ca pe o lume autonomă a „adevărului” în raport cu care realitatea este relativizată; o lume care nu are nevoie de fiinţe umane empirice pentru a exista sau, mai bine zis, pentru a fi „validă”, pentru că existenţa nu este decât predicatul unei judecăţi existenţiale, iar conştiinţa-în-genere nu este un fel de tărâm platonic al ideilor al cărui statut ontologic nu poate face niciodată obiectul unor interogaţii. Dar, pe de altă parte, Adler foloseşte de multe ori conceptul de „conştiinţă a speciei”, pe care îl identifică cu conştiinţa transcendentală. Aceasta presupune însă existenţa umanităţii ca o specie diferenţiată şi nu poate pretinde o validitate absolută. în acest fel, Adler oscilează între relativism antropologic şi transcendentalism, în adevăratul sens al cuvântului. Perspectiva relativismului antropologic îi este de ajuns când vrea să demonstreze sau, mai bine zis, să enunţe că unitatea speciei sau comunitatea umană au o bază epistemologică dat fiind că toate fiinţele umane se împărtăşesc din aceeaşi formă impersonală a spiritului. Dar ea nui mai este de ajuns atunci când încearcă să demonstreze că suntem îndreptăţiţi, cel puţin într-o anumită măsură, să atribuim cunoaşterii noastre o validitate universală şi absolută; aceasta presupune o lume a adevărurilor necesare al căror

caracter de necesitate să nu depindă de activitatea empirică a minţii omeneşti. Cele două aspecte sunt totuşi diferite: justificarea credinţei umaniste în unitatea omenirii este ceva diferit de apărarea pretenţiilor cunoaşterii umane de a oferi o certitudine. Conceptul lui Adler de „conştiinţă transcendentală" este folosit în ambele scopuri, ceea ce conduce uneori la confuzie. Din acelaşi motiv, apare şi dublul sens al conceptului de „¿z *priori* social", pe care l-am menţionat deja şi pe care Adler nu l-a perceput niciodată în mod clar. Pe de o parte, acest *a priori* este o colecţie de categorii nonempirice, care pot fi aplicate într-un anumit mod la descrierea fenomenelor sociale. Pe de altă parte, această componentă a conţinutului fiecărei conştiinţe individuale este cea în care aceasta din urmă se descoperă ca parte a speciei umane, având capacitatea de a comunica cu semenii.

Este o confuzie care afectează şi modul în care Adler îl interpretează pe Marx. Marxismul este o teorie care oferă o bază credinţei în unitatea perfectă a umanităţii (ceea ce este chiar esenţa socialismului) şi o metodă de a descoperi adevăruri universal valabile despre fenomenele sociale. Desigur, nu există niciun conflict între cele două aspecte ale marxismului, dar, de multe ori, nu este clar despre care dintre ele vorbeşte Adler.

Adler merită un loc aparte în istoria marxismului pentru că, printre altele, a fost unul dintre puţinii care au încercat să reinstaureze dialectica în sensul hegelian al unei interacţiuni neîntrerupte între Fiinţă şi gândirea despre Fiinţă în loc să se mulţumească cu metoda lui Engels şi Plehanov de a acumula exemple pentru a demonstra că, într-o sferă sau alta a realităţii, „schimbările cantitative duc la salturi calitative" sau că „dezvoltarea este rezultatul unei lupte între contrarii". Cu toate acestea, expunerea dialecticii de către Adler era extrem de abstractă şi nu avea nicio legătură cu problemele reale ale ştiinţelor sociale. *Marxistische Probleme,* lucrarea în care a tratat cu precădere problema dialecticii, nu a făcut nimic pentru a genera o întoarcere a marxismului la rădăcinile sale hegeliene.

în opinia lui Adler, gândirea dialectică îşi este propriul său obiect. În mişcarea dialectică, fiecare concept este înţeles în relaţie cu opusul său, nu prin compararea obişnuită a unui conţinut cu altul, ci în virtutea tendinţei fiecăruia spre propria sa disoluţie. Gândirea noastră nu cuprinde niciodată totalitatea Fiinţei, ci izolează aspecte sau calităţi particulare; conştiinţa este însă prevenită de propriile limite şi se luptă să le depăşească punându- şi în relaţie propriul conţinut cu totalitatea concretă *(Totalität),* care este, în sine, inexprimabilă. Mintea se află, de aceea, într-o permanentă stare de tensiune şi trebuie să depăşească imediat orice rezultat obţinut, tinzând către obiectivul de neatins al unei identităţi cu sine care ar fi, în acelaşi timp, şi o identitate cu obiectul său. Dar legile gândirii nu sunt aceleaşi cu cele ale lucrurilor; realitatea nu poate fi numită „dialectică" decât în măsura în care este concepută astfel de către minte, şi nu „în sine". Nu este însă limpede cum poate Adler să facă această distincţie din moment ce, în viziunea sa, singura realitate cu care avem contact este aceea a gândirii. Mai târziu, el a abandonat în mod clar critica „dialecticii naturii", concluzionând că natura, fiind cuprinsă de gândire, nu poate fi mai puţin „dialectică" decât gândirea însăşi.

8. Adler: conştiinţă şi flintă socială

Aşa cum am văzut, Adler se considera un partizan sincer al filosofici marxiste a istoriei, dar respingea noţiunea de

„materialism istoric", considerând că ea se baza pe o neînţelegere şi că avea o intenţie pur polemica. El reia toate strategiile obişnuite de apărare a marxismului împotriva acuzaţiei că „nu ţine cont" de activitatea umană ca un întreg, că priveşte dezvoltarea socială ca fiind independentă de indivizi etc. El subliniază că explicarea cauzală a fenomenelor sociale nu intră în conflict cu voinţa umană. Totuşi, el tinde să omită că întrebarea nu este dacă acţiunile oamenilor sunt motivate sau nu,

ci dacă sunt determinate în mod neechivoc de circumstanţe, iar obiecţia că marxismul priveşte istoria ca independentă de fiinţele umane vizează determinismul istoric, şi nu ideea absurdă că fiinţele umane se comportă la fel ca pietrele. Ca majoritatea marxiştilor, Adler nu reuşeşte să pună corect întrebarea în această privinţă, repetând doar că marxismul nu este „fatalist” pentru că recunoaşte iniţiativa umană şi, în acelaşi timp, că ştiinţa trebuie să privească toate fenomenele sociale prin prisma determinării cauzale. Aceasta este o explicaţie foarte inadecvată, pentru că, dacă iniţiativa umană în istorie este determinată de circumstanţe, atunci ea este doar un caz particular al cauzalităţii universale şi obiecţia că oamenii sunt „doar nişte instrumente” ale unui proces anonim rămâne fără răspuns; iar dacă iniţiativa umană nu este determinată în acest fel, este imposibil să susţii poziţia deterministă şi credinţa în „legi istorice”.

Contribuţia specifică a lui Adler nu constă însă în consideraţiile generale şi neanalitice despre „oamenii care fac istoria”. Interpretarea sa despre materialismul istoric se distinge prin încercarea de a contesta întreaga distincţie tradiţională între factorii „materiali” şi „spirituali” ai procesului istoric. Eroarea obişnuită a marxiştilor era, în opinia sa, aceea de a opune „forţele de producţie” şi „relaţiile de producţie” neînsufleţite unei „suprastructuri” spirituale, deşi era clar că relaţiile de producţie reprezintă un sistem de comportamente umane conştiente şi nu sunt, de aceea, cu nimic mai puţin spirituale decât suprastructura însăşi. În acelaşi mod, dacă forţele de producţie sunt înţelese nu doar ca nişte obiecte fără viaţă, ci ca nişte elemente ale proceselor sociale, atunci ele presupun conştiinţa umană a celor care creează şi întrebuinţează uneltele. Nu există factori în viata socială care să fie doar o „materie neînsufleţită”[15] şi[5] care să se schimbe sau să se dezvolte printr-o voinţă a lor autonomă. Fenomenele tehnice şi economice sunt nişte manifestări ale spiritului în egală măsură cu ideologia. Marx nu privea suprastructura ca pe o reflectare pasivă a condiţiilor „obiective” şi nici nu

nega autonomia unor trăsături ale sale, ca legea, ştiinţa sau religia. Conştiinţa era la el determinată de existenţa „socială”, nu „materială”, iar „socialul” presupunea „spiritualul”. Ceea ce el numea „condiţii economice” erau de fapt nişte fenomene spirituale care aparţineau nivelului cel mai de jos al unei anumite faze a dezvoltării sociale, adică celor legate în mod direct de producerea şi de reproducerea existentei umane.

Nu se ştie însă ce mai rămâne din materialismul istoric după această interpretare. S-ar putea crede că, în sistemul lui Adler, distincţia, din ansamblul fenomenelor sociale, dintre „forme de conştiinţă” şi „procese obiective” nu mai are niciun sens şi, de aceea, concepţia fundamentală a interpretării materialiste a istoriei îşi pierde sensul la rândul ei. Adler insistă însă că, în concepţia lui Marx, spiritul uman este, în ultimă instanţă, forţa conducătoare a istoriei.

> Dacă nc reamintim cuvintele lui Marx: ,,L[a] mine [în teoria mea], idealul nu este altceva decât lumea materială reflectată de mintea umana şi tradusă în forme ale gândirii” *\bei mir ist das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle],* nu putem să nu remarcăm ca nu există nicio cauzalitate economică care sa nu se producă şi înlăuntrul minţii umane. *(Die Staatsauffasung des Marxismus)*

Această interpretare este însă foarte exagerată şi neconvingătoare, distorsionând ideile lui Marx până în punctul în care nu mai pot fi recunoscute; ceea ce spunea Marx aici nu era că toate fenomenele economice se produc în mintea umană, ci că ceea ce se întâmplă în mintea umană poate fi explicat din punct de vedere economic.

9. Ce este şi ce trebuie să fie

în chestiunile legate de etică şi de temeiurile filosofice ale acesteia, Adler repetă în stilul său propriu argumentele care constituiau bunul comun al tuturor neokantienilor şi, din acest punct de vedere, critică naturalismul lui Kautsky. Dacă toate procesele istorice sunt determinate independent de

voinţa umană, atunci nu mai rămâne loc pentru etică. Este lipsit de sens să afirm că „ar trebui” să fac un lucru sau altul dacă tot ceea ce fac este dictat de circumstanţe aflate dincolo de controlul meu. Natura nu cunoaşte nici binele, nici răul şi nicio observaţie empirică nu ne va permite să găsim în natură o asemenea distincţie. Marxismul, ca teorie a fenomenelor sociale, este, de aceea, neutru din punct de vedere moral. Totuşi, ca fiinţe înzestrate cu intelect şi voinţă, nu putem să nu ne întrebăm: Ce ar trebui să facem? şi: Ce este bine?, iar faptul de a şti ce este considerat bine sau rău nu ne ajută să găsim un răspuns. Socialismul nu poate fî privit doar ca o simplă consecinţă a dezvoltării naturale a fenomenelor, pentru că, dacă el ar fi o astfel de consecinţă, nu rezultă de nicăieri că ar trebui să contribuim la înfăptuirea lui sau să-l privim ca pe un scop sau ca pe un ideal. Judecăţile morale nu pot fi derivate din enunţuri despre fapte biologice sau istorice, ele se pot baza numai pe recunoaşterea voinţei umane ca facultate a autodeterminării, care nu este o formă a energiei naturale şi care produce în mod autonom principiile obligaţiei morale, adică independent de consideraţii exterioare, fie că acestea ţin de biologie, religie sau utilitarism.

În *Marxistiche Probleme* şi în alte lucrări scrise înainte de 1914, Adler trata problemele etice dintr-o perspectivă neokantiană tipică. Cu toate acestea, într-un articol din 1922 despre relaţia dintre marxism şi filosofia germană clasică, îi critica pe kantienii care susţineau că socialismul trebuie justificat atât etic, cât şi istoric, o poziţie pe care el însuşi o susţinuse până de curând. Critica sa este însă extrem de discutabilă. El afirmă că, în conformitate cu doctrina lui Marx, socialismul se bazează pe observarea pur empirică a lanţului istoric de cauze şi efecte şi că acest caracter inevitabil al cauzalităţii istorice „coincide” cu valoarea sa morală. Această coincidentă este reflectată în conceptul lui Adler de „om socializat”, care este stimulat de condiţiile sociale să îndeplinească ceea ce consideră că este moral. Este ciudat că Adler nu observă faptul că acest argument ignoră principala obiecţie a

kantienilor, pe care el însuşi o aducea de multe ori lui Kautsky, în legătură cu întrebarea: Cum decide „omul socializat” ce este bine sau rău şi cum descoperă temeiurile etice ale deciziei sale?

Bauer a abordat, la rândul său, problemele etice într-o manieră similară. într-un articol din 1905, intitulat *Marxismus undEthik,* el analizează situaţia unui Lomer, căruia i se oferă o recompensă pentru a acţiona ca spărgător de grevă şi căruia trebuie să i se explice că o asemenea acţiune este incorectă din punct de vedere moral. Muncitorul recunoaşte că interesele sale coincid cu cele ale

 proletariatului ca întreg, dar susţine că, în acest caz particular, există un conflict între ele şi că nu vede niciun motiv pentru care ar trebui să-şi sacrifice interesele proprii pentru a cultiva solidaritatea de clasă. Nu există niciun răspuns ştiinţific la această întrebare, afirmă Bauer, pentru că ştiinţa nu pronunţă judecăţi morale. Diferenţa dintre marxism şi idealismul hegelian constă tocmai în faptul că primul nu identifică necesitatea „naturală” cu o obligaţie a spiritului, fiindcă nu tratează natura ca pe o manifestare a Ideii. în mod analog, nu se poate da un răspuns la întrebările morale pe baza necesităţii naturale, ci trebuie să existe nişte principii speciale care să garanteze validitatea judecăţilor de valoare. Kant a formulat un asemenea principiu sub forma imperativului categoric formal care nu ne spune în mod direct ce anume să facem, ci oferă un criteriu pentru a judeca dacă o regulă morală particulară este bună sau rea. Doctrina etică a lui Kant nu intră în conflict cu marxismul, ci îi adaugă un fundament moral esenţial pentru toate fiinţele umane. Pe baza imperativului kantian, putem demonstra că un proletar care dă dovadă de solidaritate în lupta pentru interesele clasei sale nu este în aceeaşi poziţie morală cu un spărgător de grevă; dar acest lucru ar fi imposibil de demonstrat dacă moralitatea nu ar avea decât o bază utilitaristă. Dacă cineva încearcă să descopere nu doar care dintre clasele angajate în luptă are, din punct de vedere istoric, cele mai multe şanse de victorie, ci şi de partea căreia dintre ele ar trebui să lupte, atunci doctrina

lui Marx, luată în sine, nu poate să ofere un răspuns. Ortodocşii greşesc atunci când afirmă că filosofía morală a lui Kant duce la solidaritatea de clasă, pentru că acesta formulează nişte reguli universale care nu sunt legate de interesul de clasă. Dimpotrivă, filosofía lui Kant face posibilă o distincţie între interesele burgheze şi cele proletare şi ne arată că ar trebui să optăm pentru cele proletare, întrucât interesul particular al proletariatului reprezintă interesul întregii umanităţi; dacă lucrurile nu ar sta astfel, nu am avea niciun motiv să fim de partea proletariatului. Identitatea dintre cauza proletariatului şi cea a întregii omeniri ne este cunoscută din analiza lui Marx, iar etica lui Kant nu poate lua locul cunoaşterii istorice şi economice de care avem nevoie pentru a lua decizii morale; dar, pe de altă parte, această cunoaştere istorică şi economică nu este, în sine, capabilă să justifice o decizie.

în decursul timpului, Bauer pare să-şi fi schimbat atitudinea faţă de Kant şi neokantieni. în *Das Weltbild des Kapitalismus* şi într-un articol din 1937 despre Adler, el tratează neokantianismul ca pe o expresie a reacţiunii filosofice, similară cu atitudinea politică a burgheziei pe timpul lui Bismarck. înfrângerea liberalismului a reprezentat şi sfârşitul materialismului burghez în Germania, care a echivalat, în filosofie, cu afirmarea neokantianismului şi empiriocriticismului. *Inteligheńţia* burgheză a încercat să convingă proletariatul să se alieze cu liberalii şi, din acest motiv, ideologii ei au subliniat meritele şi valoarea lucrărilor lui Marx, interpretându-le în acelaşi timp într-un mod care
elimina conţinutul revoluţionar şi reducea
socialismul la un [?5] [?]
simplu postulat moral. Bauer critică astfel kantianismul chiar din punctul de vedere pe care îl condamnase la marxiştii ortodocşi, fără a răspunde obiecţiilor pe care tot el le formulase anterior.

10. Statul, democraţia şi dictatura

Austro-marxiştii au ajuns mai uşor la un consens în

privinţa problemelor filosofice decât în cele referitoare la funcţiile statului şi obiectivele luptei politice a proletariatului. Perspectiva lui Renner asupra acestui subiect era mai apropiată de cea a lui Bernstein şi de perspectivele care dominau în social-democraţia germană, în parte tributare tradiţiei lui Lassalle. După cum susţinea Renner, mai ales în articolele sale din timpul războiului şi de după război, evoluţia capitalismului spre imperialism dusese la anumite schimbări ale funcţiei statului, care îi ofereau clasei muncitoare ocazia de a folosi mecanismul de stat existent pentru a realiza schimbări de natură socialistă. Când se referea la stat, Marx se gândea la capitalismul liberal, în care instituţiile statului se abţin de la intervenţii în domeniul producţiei şi al comerţului. Imperialismul modificase această situaţie; statul însuşi devenise un instrument puternic al concentrării capitalului şi, în consecinţă, capitalul încetase să fie cosmopolit, devenind din ce în ce mai „naţional”. Intervenţia statului se extindea în tot mai multe domenii ale vieţii [3]
economice, şi acest proces era ireversibil. Burghezia era obligată, urmarindu-şi propriul său interes, să sporească controlul centralizat asupra industriei, asupra sistemului bancar şi asupra comerţului, în timp ce presiunea clasei muncitoare obligase statul să ofere mai multe beneficii sociale şi servicii. Datorită [5]
organizaţiilor de clasă, piaţa forţei de muncă era dominată de acţiunea colectivă a muncitorilor, care aveau capacitatea de a obţine numeroase concesii din partea capitalului nu doar sub forma unor creşteri salariale pe termen scurt, ci şi sub forma unor instituţii permanente ale bunăstării. Nu se putea spune, de aceea, că în societatea capitalistă statul nu putea niciodată să funcţioneze în interesul proletariatului. Experienţa dovedise contrariul şi era de aşteptat ca proprietatea privată să dobândească un caracter public tot mai pronunţat şi să sporească influenţa clasei muncitoare asupra instituţiilor capitaliste. Din aceste motive, muncitorii nu mai aveau interesul să slăbească şi să distrugă statul; dimpotrivă, îl puteau folosi ca pe un mecanism prin

care puteau fi realizate schimbări socialiste, ceea ce însemna că trebuiau să întărească statul şi să îl facă cât mai eficient cu putinţă. Această analiză a condus, în mod firesc, la susţinerea generală a căii reformiste spre socialism; Renner credea că o societate socialistă s-ar dezvolta pe măsură ce muncitorii ar dobândi mai mult control asupra instituţiilor statului şi pe măsură ce proletariatul ar reuşi, treptat, să oblige capitalul să instituie funcţii publice.

Bauer şi Adler erau, totuşi, mai puţin optimişti. Bauer, ce-i drept, era de acord cu ideea că statul nu este totdeauna un agent al burgheziei, complet subordonat intereselor acesteia; el arăta că aceste afirmaţii sunt contrare cu multe dintre observaţiile lui Marx, de exemplu cu cele despre perioadele guvernării comune a aristocraţiei şi burgheziei ori despre statul care devine, la un moment dat, o forţă autonomă datorită echilibrului de forţe în lupta de clasă. Bauer argumenta că marxismul nu exclude posibilitatea ca proletariatul şi burghezia să împartă puterea statului, deşi aceasta nu ar diminua antagonismul dintre ele; aşa sa întâmplat în Austria după abolirea monarhiei. Dar acolo unde proprietatea burgheză este ameninţată, burghezia preferă să încredinţeze puterea dictatorilor dacă acesta este singurul mijloc de a-şi păstra privilegiile economice, ceea ce a fost dovedit de exemplul fascismului. Se pare că Bauer nu credea că proletariatul trebuia „să distrugă aparatul de stat” înainte de a acapara puterea, însă nu credea nici că socialismul se putea dezvolta organic pornind de la statul existent, prin obţinerea unor concesii succesive negociate cu burghezia.

În privinţa acestor probleme, poziţia lui Adler este cel mai apropiată de doctrina tradiţională a marxiştilor revoluţionari. Vederile sale cu privire la stat au fost rezumate în *Die Staatsauffasung des Marxismus,* o carte care pornea de la o critică a lucrării lui Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat* (1920). Kelsen atacase marxismul ca pe o utopie anarhistă, susţinând că abolirea statului este un ideal irealizabil, pentru că legea trebuie să fie întotdeauna organizarea constrângerii faţă de

indivizi, dar această constrângere nu trebuie folosită în scopul menţinerii exploatării economice. A presupune că s-ar putea cândva aboli în întregime constrângerea legală însemna să presupui o transformare morală a umanităţii, în care nimic nu ne îndreptăţeşte să sperăm. Alegerea nu era între stat şi o societate fără stat, ci doar între democraţie şi dictatură.

Adler combătea cu totul aceste argumente pe baza teoriei marxiste clasice. El susţinea că statul îndeplineşte şi alte funcţii decât cele ale dominaţiei de clasă, dar că acestea nu sunt esenţiale sau caracteristice pentru stat. Statul este forma istorică a societăţii umane care a caracterizat toate perioadele dominate de antagonismul de clasă. Mai precis, în comunităţile care nu au dezvoltat o diviziune de clasă, statul şi societatea sunt indistincte; doar mai târziu statul s-a separat de societate şi a devenit instrumentul intereselor claselor privilegiate.

O formă particulară a statului o reprezintă democraţia politică, cu instituţiile sale parlamentare, votul universal şi libertăţile civile. Democraţia nu numai că nu se opune dictaturii de clasă, ci o presupune. Statul burghez este o dictatură a burgheziei, iar democraţia politică este modul în care este organizată această dictatură. Democraţia politică nu poate crea o egalitate economică şi nu poate vindeca antagonismele sociale. Ea se bazează pe voinţa majorităţii, un principiu care presupune interesele conflictuale.

Opusul democraţiei politice este democraţia socială – această distincţie poate fî întâlnită şi în literatura anarhistă –, pe care Adler o acceptă într-o anumită măsură; el observă că socialiştii şi anarhiştii sunt de acord în privinţa scopului final, deşi au opinii diferite în privinţa mijloacelor de a-l atinge. Democraţia socială sau „adevărata” democraţie (Adler, din perspectiva sa trans- cendentalistă, susţinea că există un concept al democraţiei „în mod obiectiv adevărat”, aflat în armonie cu natura umană) este identică cu socialismul. Ea presupune unitatea societăţii cel puţin în sensul în care, atunci

când va triumfa, va face să dispară cele mai profunde conflicte de interese determinate de diviziunile de
clasă.[A] În acest sens, democraţia socială presupune abolirea statului. Statul, ca organizaţie de clasă, va înceta să existe, pentru că nu vor mai exista interese particulare; vor supravieţui diverse alte forme de organizare necesare vieţii sociale, dar nu va mai exista o birocraţie înstrăinată de societate. Statul va fi construit de
> jos în sus, începând cu micile adunări locale sau bazate pe producţie. Tendinţa de centralizare din prezent este temporară: organizarea viitorului va fi o federaţie sau o uniune a corporaţiilor legate doar de scopuri şi de interese comune.

Dictatura proletariatului este o etapă necesară pe drumul către o asemenea societate, însă nu este sinonimă cu democraţia socială. Dimpotrivă, la fel ca dictatura actuală a burgheziei, ea presupune democraţia politică şi regula majorităţii. Dictatura proletariatului este o formă de tranziţie în care societatea nu a atins încă forma
* dorită de unitate, ci este în continuare sfâşiată de interese particulare, astfel încât necesită o organizare politică sub forma partidelor pentru a reprezenta acele interese particulare, şi are
nevoie de stat pentru a media între ele. Partidele sunt, de asemenea, instituţii de tranziţie şi trebuie să dispară împreună cu diviziunea de clasă a societăţii.

Tranziţia de la forma[3] actuală a democraţiei politice la o dictatură democratică a proletariatului trebuie să ia forma unei revoluţii, dar Adler subliniază că nu este necesar ca aceasta să fie una violentă. Pentru el, este secundar dacă este sau nu posibil ca revoluţia să fie înfăptuită cu mijloace paşnice şi fără încălcarea legalităţii; în plus, nu putem şti cu certitudine cum vor decurge evenimentele. Totuşi, Adler se opune reformismului în sensul credinţei că socialismul poate fî instaurat printr-o schimbare graduală, organică. Diferenţa dintre socialism şi capitalism este una „calitativă”; capitalismul nu

poate, pur şi simplu, să se maturizeze până la a se transforma în socialism. Socialiştii susţin reformele şi luptă pentru ele, dar sunt în permanenţă conştienţi de faptul că reformele nu sunt o înfăptuire parţială a socialismului, ci doar un mijloc de a pregăti terenul pentru revoluţie.

În roate aceste privinţe, Adler este foarte apropiat de marxismul ortodox german, cu care împărtăşeşte convingerea fermă că socialismul presupune înlăturarea tuturor antagonismelor de interese. Libertatea socialistă nu cere instituţii care să asigure domnia majorităţii din moment ce este o libertate „adevărată" bazată pe „principiul universalismului"; la fel ca în societatea ideală a lui Rousseau, nu voinţa majorităţii contează, ci voinţa generală. Adler nu explică cum poate fî exprimată „voinţa generală" fără instituţii reprezentative, care, suntem lăsaţi să înţelegem, vor deveni inutile. El afirmă doar că, spre deosebire de Kelsen, socialiştii cred cu tărie că fiinţele umane se pot schimba în bine; odată ce conflictul de clasă a dispărut, educaţia socialistă va aduce la suprafaţă sentimentele naturale de solidaritate, care vor asigura armonia, fără a fî nevoie de coerciţie.

Adler susţine, de fapt, că socialismul nu este doar idealul unei societăţi armonioase, garantată de necesitatea istorică, ci şi reconcilierea vieţii empirice a comunităţii cu necesităţile „naturii umane", o unitate transcendentală a umanităţii care nu se poate manifesta atât timp cât diviziunile de clasă produc inegalitate şi nedreptate. Adler susţine, nu doar alături de Rousseau, ci şi de Fichte, credinţa ca esenţa autentică a omului poate fî restaurată, pentru a-l face să devină din nou ceea ce *este* cu adevărat, şi nu doar ceea ce sLar dori să fie sau ceea ce trebuie să fie în virtutea J
„legilor istoriei". Filosofia lui Adler postulează, astfel – de această dată în acord cu Marx, dar nu şi cu ortodoxia Internaţionalei a
Il-a -> un tip diferit de realitate care, deşi nu este perceptibilă empiric, exista deja într-un fel şi este, ca să spunem aşa, starea de împlinire *(entelécheia)* sau „adevărul" umanităţii; totalitatea cerinţelor imperative ale naturii umane îndreaptă cursul

evenimentelor spre o reconciliere a esenţei umane cu existenţa istorica a omului. întreaga gândire a lui Adler este centrată pe aceste două idei corelate în mod strict: unitatea umanităţii ca o constituire transcendentală a conştiinţei şi unitatea umanităţii ca stare de fapt, care este obiectivul mişcării socialiste.

Adler admite, este drept, că această comunitate a viitorului nu va elimina toate tensiunile şi nici nu va epuiza sursele dezvoltării, însă, din moment ce va exista o solidaritate generală şi o libertate faţă de grijile materiale, ne putem aştepta ca oamenii să se dedice cu mai multă pasiune artei, metafizicii şi religiei; aceasta poate genera noi conflicte care, însă, nu vor putea să ameninţe solidaritatea fundamentală a umanităţii. Şi, în acest punct, Adler subscria la stereotipurile marxiste cele mai obişnuite; el credea în salvarea absolută a umanităţii şi într-o armonie perfectă întemeiată pe conştiinţa morală a tuturor membrilor societăţii.

Adler respinge obiecţia ridicată de sociologi – Max Weber şi, în special, Robert Michels – după care orice formă de democraţie, prin simplul fapt că este un sistem reprezentativ, tinde să dezvolte o birocraţie care devine, în timp, o forţă independentă, stăpâna electoratului, şi nu servitoarea sa. În lucrarea sa clasică, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der Modernen Demokratie* (1914), Michels a tras concluzia, în urma unei analize detaliate a funcţionării partidelor politice (şi în special a celor socialdemocrate), că apariţia şi autonomizarea aparatului politic sunt o consecinţă inevitabilă a procesului democratic în cadrul unui partid; prin urmare, democraţia este condamnată să ajungă la o contradicţie internă sau, altfel spus, democraţia perfectă este o imposibilitate teoretică. Urmărindu-şi obiectivele, partidul creează o maşinărie politică ce devine de neînlăturat şi ce îşi impune aproape întotdeauna voinţa asupra alegătorilor fără a încălca sistemul reprezentării, defînindu-şi şi urmărindu-şi în acelaşi timp propriile interese profesionale sau facţionale. Se poate anticipa că, în viitor, tendinţele oligarhice din organizaţiile democratice vor fi

întâmpinate cu o mai mare rezistenţă decât în prezent de mase; dar aceste tendinţe nu pot fi eliminate sau împiedicate să reapară, pentru că sunt înrădăcinate chiar în natura organizării sociale.

Adler respinge această „lege a oligarhiei”. Este de acord că în democraţia politică este inevitabil să apară nişte „aparate” autonomizate atât în partidele politice, cât şi în stat; niciun partid, nici măcar cel al muncitorilor, nu este scutit de acest pericol. Dar, în democraţia socială, acesta poate fi evitat prin educaţie şi prin descentralizarea statului. De aceea, Adler pune mare preţ pe consiliile muncitoreşti privite ca instituţii ale controlului direct al procesului economic de către producători şi, din acest motiv, critică cu asprime poziţia lui Lenin şi statul sovietic. Bolşevicii, afirmă el, nu au instaurat o dictatură a proletariatului, ci o dictatură a partidului asupra proletariatului şi asupra întregii societăţi, domnia teroristă a unei minorităţi, la o distanţă uriaşă faţă de predicţiile lui Marx, pentru care dictatura proletariatului însemna conducerea de către întreaga clasă muncitoare în condiţiile democraţiei politice. Adler îi atacă astfel pe bolşevici de pe o poziţie similară cu cea a Rosei Luxemburg, dar în acelaşi timp îl critică pe Kautsky pentru că opune în mod eronat democraţia dictaturii.

La fel ca social-democraţii germani de centru, nici Adler nu a reuşit să ofere o definiţie adecvată termenului de „revoluţie”. Era de acord cu Marx că revoluţia trebuie să zdrobească aparatul de stat existent, dar credea şi că era cu putinţă – deşi nu şi necesar – ca acest proces să fie realizat prin mijloace legale şi parlamentare, fără violarea constituţiei. El nu a lămurit cum puteau fi reconciliate aceste afirmaţii. La fel ca majoritatea marxiştilor, şi Adler era foarte ambiguu în privinţa viitoarei societăţi socialiste. Nu i se părea contradictoriu să susţină că, pe de o parte, societatea va fi unificată printr-o comunitate de interese şi scopuri şi că producţia trebuia, de aceea, planificată centralizat, în timp ce, pe de altă parte, socialismul implica un grad maxim de descentralizare şi federalism. În aceste chestiuni, toţi marxiştii se mulţumeau cu formule generale,

[5]

declarând că nu erau nişte utopişti, că nu doreau să anticipeze toate detaliile organizării socialiste. Ei ignorau obiecţiile anarhiştilor sau le răspundeau doar în termeni vagi şi generali, deşi aceste obiecţii dovedeau mai mult discernământ în privinţa organizării statale.

11. Viitorul religiei

Deşi austro-marxiştii erau în general în acord cu ortodoxia marxistă germană în probleme legate de stat, revoluţie şi democraţie, atât Adler, cât şi Bauer aveau opinii diferite de aceştia în ce priveşte interpretarea credinţei religioase. Marxiştii ortodocşi, urmându-i pe Marx şi Engels, priveau religia ca pe produsul unor condiţii sociale specifice, al opresiunii, ignoranţei şi „falsei conştiinţe”. Ei apărau toleranţa religioasă în interiorul statului şi al partidului, dar erau convinşi că pe măsură ce exploatarea şi oprimarea aveau să dispară, pe măsură ce sporeau instruirea şi raţionalitatea publică, credinţele religioase erau sortite să piară de moarte naturală. Cât despre conţinutul acestor credinţe, incompatibilitatea lor cu perspectiva „ştiinţifică” părea mult prea evidentă pentru a mai fi nevoie de explicaţii.

Adler nu accepta aceste stereotipuri moştenite de marxism de la raţionaliştii Iluminismului; el nu credea că oamenii ar fi putut vreodată să se dispenseze de religie sau că era de dorit să se întâmple acest lucru. Şi în această privinţă, Adler era puternic influenţat de Kant, deşi nu-i accepta concepţia în toate detaliile.

În opinia lui Adler, teza evoluţionistă după care credinţele religioase se dezvoltaseră ca un efect al adorării naturii era arbitrară şi improbabilă, pentru că nu exista niciun motiv pentru care nişte concepte fără nicio legătură cu experienţa să apară pe temeiuri pur empirice. Religia nu era o interpretare greşită a experienţei, ci rezulta din conflictul insolubil dintre ordinea naturală şi cea morală. Omul era incapabil să rezolve conflictul dintre conştiinţa sa de sine de fiinţă orientată spre un scop, raţională şi

liberă, pe de o parte, şi, pe de altă parte, necesităţile naturii care îi restrângeau libertatea şi dezvoltarea spirituală, îi aduceau suferinţa şi moartea şi produceau o breşă de netrecut între moralitate şi fericire. Nicio reflecţie teoretică şi nicio cunoaştere empirică nu ar putea reconcilia cele două ordini ale existenţei, cea spirituală şi cea naturală, şi nu ar putea oferi o imagine despre lume exprimată ca un întreg sintetic *{Totalität).* Acest lucru nu ar putea fi realizat decât de religie, care, datorită ideii de Absolut divin, dă un sens universal lumii naturii şi lumii spiritului, care include cercetarea ştiinţifică. Aceasta nu însemna totuşi că ideea de Absolut ar putea fi dedusă din date empirice sau dintr-o reflecţie raţională. Conceptele religioase au o semnificaţie practică, şi nu teoretică, ceea ce nu înseamnă că sunt nişte amăgiri, ci doar că se ajunge la ele pe un traseu practic. Religia care urmăreşte să înlocuiască cunoaşterea ştiinţifică este inutilă,

fiind pe bună dreptate criticată. Formele existente ale religiei au un caracter istoric, dar conţin şi un nucleu neschimbător care ar putea ajunge într-o bună zi să fie privit, în forma sa pură, ca o „religie raţională” *{Vernunftreligion),* nu în sensul în care adevărul ei are să fie dovedit prin raţiune, ci în sensul că ea derivă din încercările practice ale omului de a se defini pe sine ca o fiinţă raţională, şi nu din vreo formă de revelaţie exterioară. Religia a înţeles cea dintâi primatul raţiunii practice, pentru că a realizat o sinteză între omul privit ca o parte a naturii şi omul privit ca o fiinţă practică şi morală şi i-a conferit personalităţii umane un sens faţă de care natura este indiferentă. Dumnezeu, ca sinteză absolută a Fiinţei, nu este obiectul unei demonstraţii teoretice, ci este postulatul raţiunii practice în sens kantian; nu este numai un lucru pe care îl dorim, pentru că dorinţele noastre se pot dovedi iluzorii, ci şi „ceva” de care existenta noastră ca subiecţi liberi şi morali are nevoie. Astfel, religia „autentică” este subiectivă în sensul că înţelesul ei real este strâns legat de personalitatea umană şi nu se poate baza pe o revelaţie exterioară; totuşi, nu este subiectivă în sensul că ar fi un capriciu arbitrar sau o compensaţie

iluzorie.

Ideile lui Adler despre religie, exprimate, de pildă, în *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924), se bazează, aşa cum vom vedea, pe opoziţia dintre „natură” şi „spirit”; nu este clar cum poate fi aceasta împăcată cu poziţia transcendentalistă care afirmă că totul depinde de conştiinţa universală şi nu lasă astfel niciun loc pentru natura care este privită ca indiferentă de conştiinţă şi independentă de ea. Ar putea părea că Adler dorea, pe de o parte, să afirme unitatea perfectă a speciei umane şi a dezvoltat în acest scop conceptul de „conştiinţă transcendentală”, deşi, pe de altă parte, înţelegând că acest concept al său nu reuşea să dea seamă de valoarea de neînlocuit a individului, a încercat să o salveze prin intermediul Absolutului divin. El pare astfel să fi intuit că o poziţie pur antropocentrică sau pur transcendentalistă era de nesustinut din moment ce nu ţinea cont de subiectivitatea personală. În aceste privinţe, ezitările sale amintesc de cele ale lui Brzozowski, cu diferenţa că Adler şi-a păstrat până la capăt transcendentalismul său absolut în loc de a încerca să îl unifice cu „religia raţională” *(Vernunfireligion)* şi să remedieze astfel incoerenţa propriei sale concepţii.

Otto Bauer n-a mers atât de departe ca Adler în interpretarea filosofică a religiei, însă şi el se delimita de stereotipurile marxiste. El credea că materialismul istoric nu implica nicio *Weltanschauung* specifică şi niciun răspuns particular la problema religiei sau la cea a materialismului filosofic. O imagine despre lume putea fi interpretată ca o funcţie a interesului de clasă; astfel, calvinismul era în mod special adaptat intereselor burgheziei în fazele timpurii ale capitalismului, în timp ce materialismul darwinist „reflecta” legile competiţiei capitaliste. Burghezia modernă se întorcea la religie, căutând în ea un sprijin împotriva ameninţărilor la adresa ordinii sociale. Dar instituţiile Bisericii, clerul şi sistemele lor teologice trebuiau deosebite de sentimentul religios care oferea o consolare celor umiliţi şi oprimaţi. Partidul socialist nu ar trebui să profeseze

şi să apere o poziţie antireligioasă, el lupta pentru scopuri politice clar definite, nu pentru existenţa sau inexistenţa lui Dumnezeu. Nu era de aşteptat nici ca nevoia de religie să dispară într-o societate socialistă. Oamenii au o nevoie permanentă de a căuta sensul ascuns al lumii şi această nevoie nu poate fi reprimată. Mai degrabă era de aşteptat ca, în momentul în care religia era eliberată de amestecul socialului, să iasă la suprafaţă acele aspecte ale sale care nu depind de circumstanţele trecătoare, ci chiar de natura spiritului uman *(Sozialdemokratie, Religion und Kirche',* 1927). Totuşi, spre deosebire de Adler, Bauer nu nutrea niciun fel de convingere religioasă, nici măcar într-o formă abstract- filosofică.

12. Bauer: teoria naţiunii

Cartea lui Bauer despre problema naţionalităţii este rareori citită astăzi, aşa cum se poate vedea din faptul că referinţele la ea sunt de obicei incorecte în diferite lucrări enciclopedice. Cu toate acestea, este cel mai important studiu marxist din acest domeniu şi se bazează pe o analiză istorică pătrunzătoare.

Bauer începe prin a critica o serie de teorii despre naţiune, în primul rând pe cele de tip spiritual, care definesc naţiunea ca pe întruparea unui misterios „suflet naţional”, şi, în al doilea rând, teoriile materialiste rasiale de tipul celei a lui Gobineau, bazate pe conceptul unei substanţe biologice la fel de misterioase, moştenite de comunitatea naţională; ambele tipuri de teorii sunt metafizice şi, deci, sunt nişte interpretări neştiinţifice. În al treilea rând, teoriile voluntariste (cum este cea a lui Renan), care definesc o naţiune ca pe voinţa de a întemeia un stat, sunt eronate, pentru că presupun că o naţiune care se mulţumeşte să rămână în interiorul unui stat multinaţional – cum ar fi, de exemplu, cea mai mare parte a cehilor – nu poate fi considerată o „naţiune”. În al patrulea rând, definiţiile empirice care identifică o naţiune enumerând diverse trăsături ale sale, cum ar fi limba, teritoriul, originea, obiceiurile, legea, religia, acestea sunt insuficiente, întrucât

caracteristicile individuale nu sunt esenţiale şi joacă roluri diferite în diferite momente ale procesului de formare a vieţii naţionale, astfel că nu putem surprinde esenţa fenomenului printr-o simplă enumerare a acestor trăsături.

Ce este, aşadar, naţiunea? Putem răspunde la această întrebare privind unităţile naţionale clar identificabile din realitate şi examinând condiţiile istorice care le-au dat naştere. Bauer face aceasta, referindu-se în special la naţiunea germană, şi ajunge la următoarele concluzii.

Primul atribut al naţiunii este caracterul naţional; acesta însă necesită, la rândul său, o întemeiere şi se modifică pe parcursul istoriei. Factorii care îl produc şi îl fixează sunt atât naturali, cât şi culturali. Comunitatea fizică este definită nu doar prin existenţa strămoşilor comuni, ci, într-o măsură mai mare, prin faptul că, prin condiţiile de viaţă, s-a ajuns la o selecţie diferită a tipurilor fizice, conform legii darwiniste: anumite caracteristici conduc la supravieţuirea popoarelor care trăiesc pe malul apelor, altele la supravieţuirea populaţiilor de vânători etc. Moştenirea calităţilor selectate nu este contrară materialismului istoric, ci o completează. Ca rezultat al condiţiilor comune de viaţă şi al selecţiei naturale, apare o comunitate culturală care reprezintă, ca să spunem aşa, un fragment de istorie cristalizată.

> Naţiunea nu este niciodată altceva decât o comunitate de destin. Această comunitate este creată, pe de o parte, prin moştenirea naturală a calităţilor generate de destinul comun al naţiunii şi, pe de altă parte, prin transmiterea unui patrimoniu cultural ale cărui caracteristici sunr determinate de soarta naţiunii. *{Die Nationalitătensfrage}*

Existenţa unui caracter naţional nu constă doar în faptul că indivizii care formează naţiunea se aseamănă în unele privinţe, ci în faptul că forţele istorice i-au făcut să semene.

De-a lungul istoriei, până în momentul prezent, comunitatea naţională a luat două forme. Prima este legătura tribală, care se dezintegrează sau se modifică cu uşurinţă; cea de-a doua, mai ales de la începuturile capitalismului încoace, este naţiunea

care întruchipează o societate împărţită pe clase. Comunitatea triburilor germane primitive şi cea a imperiului medieval bazat pe c/Aovul cavaleresc diferă de cea creată de legăturile economice şi culturale specifice capitalismului. Producţia de mărfuri şi comerţul, îmbunătăţirea comunicaţiilor, literatura naţională, presa, educaţia universală şi serviciul militar, democraţia, privilegiile şi, în ultimă instanţă, mişcarea muncitoarească, toate acestea au contribuit succesiv la unirea popoarelor germane izolate într-o naţiune conştientă de unitatea ei. Totuşi, chiar şi astăzi, deşi într-o măsură mult mai mică decât în perioada Evului Mediu, participarea la cultura naţională este rezervată clasei conducătoare. Ţăranii şi muncitorii sunt coloana vertebrală a naţiunii, dar ei sunt inactivi din punct de vedere cultural. Responsabilitatea mişcării socialiste este să lupte pentru participarea tuturor claselor la cultura naţională.

De aceea, Bauer trage concluzia, firească pentru argumentul său, dar contrară opiniei marxiste convenţionale, că socialismul nu numai că nu şterge diferenţele naţionale, dar chiar le întăreşte şi le dezvoltă, cultivând masele şi făcând din ideea naţională un bun al tuturor.

> Socialismul face ca naţiunea să devină autonomă astfel încât să-şi decidă singură soarta, iar aceasta înseamnă că, într-o societate socialistă, naţiunile vor fi din ce în ce mai diferenţiate, calităţile lor vor fi mai puternic definite şi caracterele lor vor diferi mai mult între ele. *(Die Naţio nalitătensfrage)*

Este limpede că dacă naţiunea (aşa cum o descrie Bauer în final) este „o colectivitate a fiinţelor umane unite printr-o comunitate de destin într-o comunitate de caracter” *(ibidem),* atunci, pe măsură ce poporul va participa mai mult la hotărârea propriului său destin, caracteristicile naţionale vor deveni mai evidente şi mai semnificative. Socialismul nu elimină diferentele naţionale, ci sporeşte la maximum importanţa principiului naţional în istorie.

Aceasta nu înseamnă totuşi că socialismul ar intensifica ura naţională sau opresiunea. Dimpotrivă, ura naţională este o formă distorsionată a urii de clasă, iar oprimarea naţională este o funcţie a

oprimării sociale. Prin urmare, clasa muncitoare, care luptă împotriva oricărei forme de oprimare, va lupta şi împotriva oprimării naţionale, iar prin construirea unei societăţi socialiste va distruge condiţiile care ar putea resuscita duşmănia naţională şi conflictele între interese naţionale. Existenta mai multor naţiuni

şi caractere naţionale este o parte a bogăţiei culturale a umanităţii şi nu există, de aceea, niciun motiv de a încerca reducerea numărului naţiunilor. În prefaţa la a doua ediţie a cărţii sale (1922), Bauer face referire la Duhem, care a detectat trăsături naţionale chiar şi în domeniul aparent „universal" al fizicii: britanicii sunt mai preocupaţi de construirea unor modele mecanice uşor de vizualizat, fără a ţine cont de consistenţa teoretică, în timp ce francezii sunt mult mai interesaţi de caracterul unitar al teoriei. Bauer leagă această stare de lucruri cu dezvoltarea diferită a monarhiei absolutiste în cele două ţări.

În consecinţă, nu este nimic negativ în faptul că însăşi mişcarea socialistă diferă în funcţie de naţionalitate şi ar fi chiar fatal să se

impună un model uniform tuturor naţiunilor. Nu există niciun conflict între internaţionalismul proletar şi diversitatea naţională. Membrii proletariatului sunt uniţi printr-o asemănare de destin, dar nu printr-un destin comun în sensul celui al unei naţiuni. Distrugând tradiţia conservatoare şi permiţându-i fiecărei naţiuni să decidă în privinţa treburilor sale, socialismul deschide perspective cu totul noi dezvoltării conştiinţei naţionale şi culturii naţionale. Burghezia liberală susţinuse dreptul naţiunilor la autodeterminare pentru că naţiunile care se trezeau şi se eliberau de sub jugul absolutismului îi furnizau noi pieţe. Pe de altă parte, burghezia imperialistă face eforturi să subjuge ţările subdezvoltate. Clasa muncitoare profită uneori de politicile imperialiste, dar efectele adverse le depăşesc pe cele benefice şi, în orice caz, ideologia rasistă şi imperialistă este profund străină de socialism.

> Atunci când clasa capitalistă tinde sa creeze un mare stat multinaţional sub dominaţia unei singure naţiuni, clasa muncitoare trebuie să adopte vechea idee burgheză a statului naţional liber. *(Die Naţionalitate nsfrage)*

Socialismul este, aşadar, partizan al autodeterminării naţionale; înseamnă însă aceasta că, în statele multinaţionale, clasa muncitoare ar trebui să lupte pentru o statalitate separată pentru fiecare naţiune în parte? Aceasta era o problemă-cheie pentru toţi social-democraţii austrieci. Bauer folosea aceleaşi argumente ca Roşa Luxemburg, deşi era departe de a-i împărtăşi atitudinea nihilistă în problema naţională. Lupta pentru o statalitate separată dăuna socialismului, pentru că îi unea pe muncitori cu burghezia. Calea corectă era să se lucreze în interiorul statelor deja existente, cerând pentru toate naţiunile libertatea de a-şi organiza propria viaţă culturală şi spirituală.

> O constituţie care-i oferă fiecărei naţiuni posibilitatea de a-şi dezvolta propria cultură şi care nu obligă nicio naţiune să-şi recâştige şi sa-şi reafirme la nesfârşit acest drept în lupta pentru puterea politica, o constituţie care nu fundamentează puterea niciunei naţiuni pe domnia unei minorităţi asupra majorităţii, acestea sunt revendicările proletariatului în domeniul politicii naţionale (...) Fiecare naţiune trebuie să se autoguverneze şi să fie liberă să-şi satisfacă nevoile culturale din propriile sale resurse; statul ar trebui să se limiteze la a veghea asupra acelor interese care sunt comune tuturor naţiunilor şi neutre. În acest fel, autonomia naţională şi autodeterminarea sunt, în mod necesar, obiectivul constituţional al clasei muncitoare a tuturor naţiunilor în statul multinaţional. *(Ibideni)*

Bauer considera de aceea că, în condiţiile din Austria, cea mai bună strategie era lupta pentru o autonomie naţională completă a tuturor grupurilor etnice din componenţa Monarhiei, în vederea unei extinderi maxime a puterilor instituţiilor naţionale şi a unei limitări maxime a funcţiilor statului. El susţinea, în acord cu Renner, că principiul naţional nu trebuia întemeiat pe teritoriu. În Imperiul Austro-Ungar existau numeroase regiuni mixte din punct de vedere lingvistic şi multe enclave lingvistice, iar migraţia către oraşe şi numeroşi alti factori economici produceau schimbări continue în baza teritorială a naţionalităţii. În

consecinţă, principiul personal trebuia[5] să primeze[5], ceea ce însemna că fiecare cetăţean ar fi trebuit să îşi aleagă statutul naţional. Fiecare naţiune ar trebui

să-şi constituie propria ei organizare şi să deţină fonduri pentru dezvoltarea culturii naţionale, pentru educaţia în limba proprie şi pentru alte instituţii de acest fel. Organismele de autoguvernare naţională ar trebui să fie fundamentul întregii autorităţi a statului. Privind lucrurile la modul general, un stat separat pentru fiecare naţionalitate ar prezenta fără îndoială nişte avantaje, dar în condiţiile libertăţii naţionale depline interesele statelor mai mari ar deveni dominante. Desigur, Bauer era conştient de diferenţele dintre situaţia popoarelor care se aflau în întregime în interiorul graniţelor Monarhiei Austro-Ungare, cum erau cehii, ungurii sau croaţii, şi cea a popoarelor care erau despărţite de frontiere internaţionale, cum erau polonezii, rutenii, germanii şi sârbii. El a prevăzut posibilitatea unei insurecţii armate a polonezilor care îşi urmăreau unitatea naţională, dar credea că aceasta depindea de evenimentele din Rusia. Dacă revoluţia ar fi reuşit acolo, polonezii şi celelalte naţiuni ale Imperiului Rus şi-ar câştiga autonomia, iar Austro-Ungaria ar trebui să accepte o soluţie similară. Dacă revoluţia ar eşua, Polonia s-ar putea ridica împotriva puterilor care o divizaseră şi ar putea să provoace dezmembrarea Monarhiei. Dar clasa muncitoare nu ar trebui să-şi bazeze speranţele pe un război imperialist şi pe prăbuşirea Austro- Ungariei, pentru că aceasta ar însemna victoria reacţiunii în Rusia şi în Germania. Lupta ar trebui continuată în cadrul statului existent.

Bauer şi-a schimbat totuşi opinia în timpul războiului balcanic, ajungând la concluzia că prăbuşirea Monarhiei era inevitabilă datorită puternicei presiuni pentru independenţă a naţiunilor slave. în timpul războiului din 1914-1918, a proclamat dreptul fiecărei naţiuni de a-şi constitui un stat propriu.

în concluzie, Bauer împărtăşea opinia comună tuturor marxiştilor, conform căreia oprimarea naţională era o funcţie a oprimării de clasă. Totuşi, avea o părere diferită de a acestora în ce priveşte diferenţele naţionale, despre care credea că nu vor dispărea într-o societate socialistă şi privea existenţa lor ca pe lucru bun. Spre deosebire de Lenin şi Roşa

Luxemburg, dar la fel ca socialiştii polonezi din PPS, el îi atribuia comunităţii naţionale o valoare intrinsecă şi credea că această valoare trebuia apărată. Leniniştii, în special Stalin, în 1913, Lau atacat pentru motivul că nu afirma sus şi tare dreptul fiecărei naţiuni de a se desprinde de Monarhie, ci limita scopul naţiunii la autodeterminarea privită sub forma autonomiei culturale. Dar între ei nu exista nicio diferenţă teoretică esenţială. Bauer considera că clasa muncitoare
nu ar trebui să lupte sub stindardul separatismului naţional, iar Lenin susţinea acelaşi lucru. Lenin privea totuşi oprimarea naţională ca pe o forţă distructivă pe care partidul ar trebui să o folosească pentru a răsturna ordinea existentă. Când se referea la acest obiectiv, Bauer era preocupat de înlăturarea oprimării naţionale, şi nu de exploatarea ei în interesul partidului. El credea că, în condiţii de autonomie şi de libertate completă, problema separatismului statal va dispărea. Rămânea, desigur, problema naţiunilor divizate şi, mai ales, cea a Poloniei. În cartea sa, Bauer nu a adoptat o poziţie clară asupra acestei chestiuni sau, în orice caz, nu la fel de clară cum era cea a lui Lenin, care susţinea că ar fi o farsă ruşinoasă ca proletariatul polonez să lupte pentru renaşterea statului polonez. Mai târziu, Bauer a recunoscut nu doar dreptul Poloniei la independenţă, ci, spre deosebire de Lenin, şi nevoia reală ca această independenţă să fie recunoscută, în ultimă instanţă, deosebirea dintre el şi Lenin era aceea că, pentru Lenin, problema naţională era o tactică de exploatare a resentimentelor antiruseşti, iar oprimarea naţională avea să dispară automat în socialism, în timp ce pentru Bauer naţiunile erau valoroase în sine, îmbogăţind prin diferenţele lor cultura umană.

În această privinţă, Renner era într-o mult mai mare măsură un patriot austro-ungar. Şi el pleda pentru autonomia culturală, dar se opunea în ultimă instanţă ideii că partidul socialist trebuia să-şi întemeieze speranţele pe dispariţia Monarhiei. Totuşi, atât Renner, cât şi Bauer au subliniat că democraţia politică era o condiţie necesară a

soluţionării conflictelor naţionale şi că oprimarea naţională nu putea fi eliminată în condiţiile despotismului.

15. Hilferding: controversa asupra teoriei valorii

Disputa lui Hilferding cu Böhm-Bawerk rezumă întregul spectru al problemelor legate de teoria marxistă a valorii discutate în perioada Internaţionalei a Il-a. Eugen Böhm-Bawerk, exponentul de frunte al Şcolii Psihologice de Economie, a criticat volumul I al *Capitalului* în cartea sa *Geschichte und Kritik der KapitalzinsTheorien* (1884) şi, după publicarea volumului III, a adus încă o critică, intitulată *Zum Abschluss des Marxschen Systems* (1896). Hilferding credea că economia politică burgheză nu mai era capabilă să elaboreze nişte teorii integrate şi că, cu toate acestea, şcoala psihologică reprezenta o excepţie şi merita să fie menţionată. Prin urmare, în *Böhm-Bawerks Marx-Kritik {MarxStudien,* vol. I, 1904), el a rezumat argumentele lui Böhm-Bawerk şi le-a combătut de pe poziţia ortodoxismului.

în opinia lui Böhm-Bawerk, Marx nu a dat nicio întemeiere empirică sau psihologică teoriei sale după care munca s-ar constitui în valoare. El doar a arătat, pe urmele lui Aristotel, că, dacă obiectele sunt schimbate, ele trebuie să aibă nişte caracteristici comensurabile şi comparabile şi a presupus în mod arbitrar că acestea rezidă în efortul de munca depus pentru producerea lor. Afirmând aceasta, Marx ar fi comis câteva erori. În primul rând, el a luat în considerare doar produsele muncii; dar şi produsele naturii, cum este pământul, fac obiectul schimburilor şi constituie chiar o parte însemnată a tranzacţiilor, în al doilea rând, Marx a neglijat complet valoarea de întrebuinţare, ceea ce era incorect în măsura în care, aşa cum a menţionat şi el, valoarea de întrebuinţare este o condiţie a valorii de schimb. în al treilea rând, Marx presupunea că, în afară de valoarea de întrebuinţare, un obiect nu constă decât în munca cristalizată în el. Or, teoria aceasta nu ţine cont de situaţia acestui obiect în raport cu cererea (raritatea sau abundenţa lui), faptul că este obiectul unei nevoi, faptul că este sau nu un produs natural. De ce ar

trebui, aşadar, ca numai una dintre proprietăţile obiectului să stea la baza valorii sale?

Mai mult, continuă Böhm-Bawerk, categoria valorii, privită în sensul lui Marx, este inutilă, pentru că nu poate fi măsurată cantitativ în afara preţului, iar unul dintre motive este acela că munca complexă nu poate Ei, aşa cum ar fi spus Marx, redusă la un multiplu al muncii simple; formele de muncă diferă calitativ şi nu pot fi exprimate în unităţile timpului de muncă. Ideea că valoarea domină asupra condiţiilor de schimb nu poate fi astfel verificată şi nu permite o explicaţie a proceselor economice reale.

în plus, volumul III al *Capitalului* contrazice volumul I, pentru că, în discuţia despre originile ratei medii a profitului, Marx afirmă că preţurile, de regulă, nu corespund valorilor şi că schimburile reale se produc totdeauna la o rată diferită de aportul proporţional al muncii socialmente necesare. Marx afirmă, desigur, şi că aceste deviaţii sunt compensate la o scară globală, ceea ce înseamnă că suma totală a preţurilor este egală cu cea a tuturor valorilor; însă aceasta este doar o tautologie dacă nu putem defini valoarea relativă a fiecărei mărfi în parte. Din moment ce conceptul de „valoare” nu explică relaţia reală cu preţul, nu poate folosi la nimic în analiza economică.

Pentru a respinge acest argument, Hilferding încearcă să arate că Böhm-Bawerk nu înţelese teoria valorii a lui Marx şi că

obiecţiile sale sunt fie incorecte, fie nu reuşesc să diminueze importanţa teoriei.

în ce priveşte ignorarea valorii de schimb, Hilferding arată că, în actul schimbului, valoarea de întrebuinţare nu există pentru vânzător, astfel că i-ar fi greu să o ia ca bază pentru calcularea preţului. După Marx, atât timp cât nu există o producţie de mărfuri şi schimbul este un fenomen întâmplător şi neesenţial, obiectele sunt schimbate conform voinţei proprietarilor, dar, în timp, valoarea de schimb devine independentă de valoarea de întrebuinţare. Dacă lucrurile stau aşa, atunci de ce munca este cea care determină valoarea? Răspunsul lui Hilferding este că obiectele dobândesc o valoare de schimb

doar ca mărfuri, adică doar atunci când sunt confruntate cantitativ pe piaţă cu alte obiecte; proprietarii iau parte la actul schimbului nu ca indivizi umani, ci ca nişte întruchipări ale relaţiilor de producţie în ansamblul lor. Subiectul economiei este doar aspectul social al mărfurilor, şi anume valoarea lor de schimb, cu toate că obiectul în sine este o „unitate” a valorii de schimb şi a valorii de întrebuinţare. Marfa exprimă relaţii sociale şi, astfel, munca înglobată în ea va lua aspectul social al muncii necesare. În contextul schimbului, oamenii nu mai sunt oameni în sensul psihologic al cuvântului, iar mărfurile nu sunt nişte obiecte definite prin calităţile lor. Marx încearcă însă să identifice legătura dintre factorii de producţie şi această legătură care apare în procesul de schimb într-o formă mistificată, ca o relaţie între lucruri, şi nu o relaţie între oameni. Marfa este definită cantitativ ca sumă a muncii conţinute în ea şi, „în ultimă instanţă”, schimbările sociale pot fi reduse la legea valorii. O teorie care îşi ia ca punct de plecare valoarea de întrebuinţare, nevoile umane şi utilitatea obiectelor încearcă să explice procesele sociale pe baza relaţiei individuale dintre persoană şi obiect, dar care îşi ratează obiectivul, pentru că nu poate descoperi, pe această bază, nicio măsură socială obiectivă şi nu poate înţelege cursul real al dezvoltării sociale, care nu poate fi dedus din relaţia dintre un individ care doreşte ceva şi obiectul care-i satisface dorinţa. Dimpotrivă, în teoria lui Marx principiul valorii „domină cauzal” întreaga viaţă socială. În cadrul integral al relaţiilor sociale, obiectele care nu sunt mărfuri, ca pământul, por lua forma mărfii; controlul omului asupra forţelor naturii îi permite acestuia să obţină o cantitate excepţională de plusvaloare şi acest privilegiu este exprimat ca un preţ al pământului. Cât despre celelalte atribute ale mărfurilor – care nu sunt identice cu valoarea – care sunt menţionate de Böhm-Bawerk, ele nu oferă nicio bază pentru o comparaţie cantitativă.

În ce priveşte reducerea muncii la o măsură comună, Marx afirmă într-adevăr că munca complexă este un multiplu al muncii simple medii, adică al

muncii conţinute în cheltuirea puterii de muncă de care dispune în medie orice fiinţă umană. Tipurile diferite de muncă depind de gradul de complexitate, iar raportul cantitativ dintre ele este determinat chiar de procesul social. Desigur, nu există o măsură absolută prin care munca complexă să poată fi redusă la o muncă simplă independent de piaţă; dar nici nu este nevoie de o asemenea măsură, pentru că scopul economiei nu este să dea seamă de raporturi particulare de preţ, ci să descopere „legile dezvoltării sociale a capitalismului”. Preţurile absolute, aşa cum apar ele în experienţă, sunt punctul de plecare al acestei cercetări, dar ceea ce interesează sunt legile schimbului, pentru care nu sunt relevante preţurile absolute; este însă important de notat că o schimbare în productivitatea muncii modifică relaţiile dintre preţuri. Munca simplă intră în multe moduri în componenţa muncii complexe, de exemplu ca o muncă depusă pentru pregătirea forţei de muncă complexe şi, astfel, în final, munca complexă poate fi concepută ca o însumare a muncii simple. Böhm-Bawerk confundă măsurarea teoretică a valorii cu cea practică: cea din urmă nu este posibilă, dar cea dintâi este, şi unica instanţă care poate măsura în acest fel valoarea o reprezintă societatea în întregul ei şi legile concurenţei care o guvernează. Ideea că este posibil în practică să măsori valoarea mărfurilor particulare a dus la noţiunea utopică a unei „rate de schimb a muncii”; marxismul nu se ocupă însă cu stabilirea preţurilor, ci cu observarea legilor sociale.

Este, de asemenea, fals, continuă Hilferding, că teoria marxiană a profitului mediu ar contrazice teoria valorii. în volumul I al *Capitalului,* Marx discută schimbul echivalent, dar nu afirmă că schimbul efectiv are loc la o rată determinată de volumul proporţional de muncă socialmente necesară şi are grijă să menţioneze că preţurile diferă de valori. Aceste diferenţe nu invalidează legea valorii, ci doar o „modifică”. Teoria economică este interesată să descopere dacă schimbările de preţuri sunt conforme cu o tendinţă generală care poate fi exprimată ca o „lege” şi nu se ocupă de

valoarea produselor particulare. Afirmaţia lui Marx că suma totală a preţurilor este egală cu suma totală a valorilor nu este lipsită de conţinut, pentru că ne permite să tragem concluzia că întregul profit provine din producţie, şi nu din circulaţie, şi că volumul total al producţiei este identic cu volumul total al plusvalorii. Argumentul că preţul nu este determinat doar de valoare nu este o respingere a teoriei lui Marx, pentru că Marx consideră că, atunci când preţurile sunt date, modificarea lor ulterioară depinde de productivitatea muncii.

O lectură atentă a acestei controverse duce la concluzia că, în realitate, Hilferding nu a răspuns obiecţiilor lui Böhm-Bawerk, ci s-a mulţumit să repete argumentele relevante din *Capitalul,* astfel încât apărarea sa nu este convingătoare. Böhm-Bawerk a oferit, în principal, trei argumente: 1) valoarea în sensul lui Marx nu poate fi măsurată cantitativ, în parte pentru că nu există nicio posibilitate de a reduce diferitele forme ale muncii la o măsură comună; 2) preţurile depind de mai mulţi factori – nu doar de valoare – şi nu putem estima cantitativ importanţa valorii în comparaţie cu ceilalţi factori; 3) prin urmare, afirmaţia că valoarea guvernează mişcarea preţurilor este deopotrivă arbitrară (pentru că nu avem temeiuri clare pentru a crede că valoarea este determinată de timpul de muncă necesar) şi inutilă din punct de vedere ştiinţific, întrucât nu ne ajută să explicăm mişcarea preţurilor şi cu atât mai puţin să o anticipăm. Hilferding acceptă primele două argumente, dar consideră că ele nu afectează teoria lui Marx din moment ce aceasta nu-şi propune să explice termenii reali ai schimbului, ci doar să descopere legile generale ale schimbării economice, iar acestea sunt subordonate legii valorii.

Nu trebuie decât să reluăm aici observaţiile pe care le-am făcut în discuţia despre *Capital.* În ştiinţele empirice, definim de obicei o lege ca pe un enunţ care afirmă că, în condiţiile particulare *a* şi *b,* se produc întotdeauna fenomenele *c* şi *d.* Aşadar, afirmaţia că valoarea unei mărfi este egală cu cantitatea de muncă socialmente necesară înglobată

în aceasta nu este o lege, ci o definiţie a valorii. Dacă am putea demonstra că această proprietate particulară a mărfii controlează schimbările reale ale preţurilor, s-ar putea dovedi că aceasta nu a fost o definiţie arbitrară; enunţul că o proprietate particulară a mărfii determină schimbarea preţurilor ar putea fi numit o „lege”. Dar aici survine dificultatea reală: schimbările preţurilor depind de mai mulţi factori – rata medie a profitului, raportul dintre cerere şi ofertă, valoarea etc. – şi nu putem estima distribuţia lor cantitativă. Hilferding eludează această problemă cu ajutorul formulei „în ultimă instanţă”, lansată de materialismul istoric. Schimbările economice sunt determinate „în ultimă instanţă” de valoarea mărfurilor; dar ce înseamnă acest lucru, dacă acceptăm că schimbările reale ale preţurilor *nu* sunt determinate doar de valoare? Hilferding afirmă doar că, în condiţii similare, schimbările în productivitatea muncii produc nişte modificări ale preţurilor; producătorul care foloseşte o tehnologie mai eficientă decât cea obişnuită va avea un profit mai mare. Acest lucru este fără îndoială adevărat, dar poate fi stabilit independent de aşa-numita lege a valorii şi este general cunoscut chiar iară ajutorul acelei legi; conceptul de valoare nu face mai mult pentru a explica acest fapt decât conceptul de costuri de producţie. Dacă costurile de producţie ale unui articol sunt mai scăzute datorită unei tehnologii îmbunătăţite, producătorul poate obţine un profit mai mare. Schimbările de preţ rezultate din schimbările în productivitate pot fi explicate fără ajutorul conceptului de „valoare”. Valoarea figurează în aceste argumente ca o *qualitas occulta* şi este explicată în aceeaşi manieră. Din moment ce o cunoaştem cantitativ numai prin preţuri, a spune că „întrucât există preţuri, trebuie să existe şi valoare” nu este mai mult decât a spune, la fel ca personajul lui Molière, că, întrucât ştim din experienţă că opiul adoarme oamenii, putem deduce că are calităţi soporifice. Toate fenomenele legate de fluctuaţia preţurilor pot fi la fel de bine explicate fără nicio referire la valoare. Faptul că producătorii ineficienţi sunt eliminaţi din afaceri de către alţi

producători mai mari şi mai eficienţi este un fapt bine cunoscut şi evident şi este explicat în mod adecvat prin fluctuaţia preţurilor; este arbitrar să afirmi că acest fapt este explicat de „legea valorii”, pentru că ea nu ne permite să prevedem variaţiile de preţ. Astfel, legea valorii nu este un enunţ ştiinţific care poate fi verificat empiric sau respins.

Situaţia este similară în cazul reducerii muncii complexe la unităţi de muncă simplă. Afirmaţia lui Hilferding că acest proces se produce de la sine în cadrul variaţiei preţurilor pe piaţă, dar că nu poate şi nu trebuie să fie exprimat cantitativ, înseamnă doar că fluctuaţiile de preţ sunt un fenomen empiric şi că nu sunt explicate prin proporţia dintre diferitele tipuri de muncă. De aceea, principiul reducerii nu are nicio semnificaţie care ne-ar permite să prevedem sau să explicăm ceva. Cât despre afirmaţia că valoarea poate fi măsurată teoretic, şi nu practic, înţelesul ei este foarte obscur: este greu de înţeles ce vrea să spună afirmaţia că orice mărime poate fi măsurată numai în teorie, nu şi în practică.

Afirmaţia că, în epocile în care producţia de mărfuri era aproape inexistentă, termenii schimbului depindeau de „voinţa” indivizilor, deşi ulterior aceştia s-au supus legii valorii, este contrară afirmaţiei lui Engels din prefaţa la volumul III al *Capitalului*^ că în vremurile primitive bunurile erau schimbate conform valorii în timp ce o economie dezvoltată bazată pe mărfuri a introdus al ţi factori care să reglementeze preţurile.

Legea valorii are însă în realitate un alt sens, după cum explică Hilferding. În teoria economică, aşa cum este ea înţeleasă de Marx, nu există o preocupare pentru condiţiile reale ale schimbului, ci pentru originea profitului. Această teorie nu explică istoria reală a capitalismului, ci ne spune că profitul provine integral din munca neplătită a muncitorului, că valoarea nu este creată de capital şi că singura sursă de valoare este munca „productivă” (a cărei definiţie, aşa cum am văzut, ridică numeroase probleme). Din moment ce „adevăraţii” producători, adică muncitorii, nu au o putere asupra valorilor pe care le produc, deşi toate aceste valori (inclusiv valoarea puterii de muncă) sunt schimbate după legile

impersonale ale pieţei, „legea valorii”, aşa cum este ea concepută de Marx, este o descriere economică a procesului alienării universale din societatea capitalistă. Este o categorie ideologică, şi nu una ştiinţifică, şi nu poate fi verificată empiric. Fiind o categorie de acest fel, este desigur semnificativă şi importantă pentru doctrină, dar serveşte altor scopuri decât economia politică ce încearcă să estimeze fluctuaţiile reale de preţ, să anticipeze schimbările din climatul economic şi să ofere sfaturi practice pentru administrarea activităţii economice. Teoria marxistă a valorii este, la rândul ei, menită să aibă însemnătate practică, dar într-un sens total diferit. Scopul ei nu este să descrie relaţiile cantitative dintre fenomene, astfel încât să ne fie mai uşor să influenţăm evenimentele, ci să demaşte caracterul antiuman al unei societăţi în care producţia este în întregime adaptată la multiplicarea valorii de schimb; să demaşte „alienarea” vieţii sociale şi să pună în lumină contradicţiile dintre aspiraţiile omului şi existenţa sa empirică. O teorie de acest gen este nu atât o explicaţie, cât un apel ideologic, şi trebuie înţeleasă ca atare. Controversa dintre marxişti şi critica j > a > teoriei valorii este, de aceea, insolubilă, din moment ce critica teoriei valorii aşteaptă de la o teorie economică generală ceva ce doctrina lui Marx este incapabilă să ofere.

Hilferding crede, e drept, că din teoria valorii „muncă” se poate deduce o „lege a schimburilor” din societatea capitalistă care ar putea demonstra caracterul inevitabil al socialismului. El nu explică totuşi cum s-ar putea realiza această deducţie. Marx credea în caracterul necesar al capitalismului, dar nu a indicat care dintre trăsăturile economiei capitaliste anunţau cu certitudine apariţia socialismului. Nu este suficient să afirmi că sistemul capitalist suferă din cauza unui mod de producţie anarhic, că trece periodic prin crize şi incită clasa muncitoare la revoltă. Toate acestea nu dovedesc că o economie de acest fel, care s-a perpetuat mult timp, indiferent cu ce consecinţe distructive, nu poate continua să existe pe termen nedefinit; Marx ar fi trebuit să arate că, la un anumit moment dat, sistemul este sortit să se

prăbuşească, dar teoria valorii nu contribuie la formularea acestei concluzii.

14. Hilferding: teoria imperialismului

Lucrarea *Finanzkapital* a lui Hilferding lasă impresia că autorul a avut proiectul de a rescrie întreg *Capitalul* lui Marx în aşa fel încât să îl adapteze la nişte condiţii economice schimbate. Lucrarea expune teoria marxistă a monedei, a creditului, a ratei dobânzii şi a crizelor, dar partea ei cea mai importantă se ocupă de schimbările care avuseseră loc în economia mondială după moartea lui Marx; aceste schimbări sunt corelate cu concentrarea capitalului, dar sunt de natură „calitativă” şi nu pot fi caracterizate ca o simplă continuare a proceselor anterioare.

Argumentul porneşte de la teoria valorii şi de la teoria ratei medii a profitului. Valoarea în sens strict, adică timpul de muncă înglobat, nu poate fi exprimată în mod direct, ci se manifestă în cadrul schimbului, sub forma proporţiei cantitative dintre preţuri. Faptul că producţia are ca obiectiv profitul înseamnă că schimbul nu se conformează principiului „salariu egal pentru o muncă egală”, ci principiului „profit egal pentru o muncă egală”; vânzarea se face la preţurile de producţie, şi nu în acord cu valoarea. Imposibilitatea de a exprima în mod direct valoarea mărfurilor sugerează caracterul utopic al unor doctrine ca socialismul lui Rodbertus, în care societatea stabileşte cantitatea standard a timpului de muncă necesar fiecărui produs ca bază a schimbului.

Dominaţia profitului ca mobil al producţiei duce în mod natural la concentrarea capitalului şi la progresul tehnic; acesta din urmă se manifestă economic în ponderea tot mai mare a capitalului constant în compoziţia organică a capitalului, precum şi în schimbarea care are loc în interiorul capitalului constant; capitalul fix creşte mai repede decât capitalul circulant. Aceasta înseamnă că transferul capitalului deja investit este din ce în ce

mai dificil; capitalul variabil poate fi transferat după voie de la o ramură a producţiei la alta, însă capitalul fix este legat de procesul de producţie. în consecinţă, este foarte greu să apară o rată medie a profitului dacă nu există mijloace de mobilizare masivă a capitalului sub formă de companii pe acţiuni şi bănci. Dar dobânzile băncilor diferă în anumite privinţe de cele ale capitaliştilor individuali. Competiţia care elimină unele firme nu este avantajoasă pentru bănci, deşi este în avantajul firmelor care supravieţuiesc concurenţei. Băncile încearcă, de aceea, să pună capăt concurenţei dintre clienţii lor, fiind în acelaşi timp interesate de o rată ridicată a profitului. Cu alte cuvinte, băncile tind să creeze monopoluri industriale.

Unul dintre rezultatele producţiei de tip monopolist este o schimbare a funcţiei comerţului. În perioada acumulării primitive a capitalului, comerţul juca un rol decisiv: el este punctul de plecare al dezvoltării capitalismului şi, în prima fază, datorită sistemului de credite, face producţia dependentă de el. într-o economie capitalistă dezvoltată, această dependenţă încetează, iar producţia şi comerţul devin separate. Astfel, pe măsură ce capitalul devine mai concentrat, comerţul îşi pierde autonomia sau devine chiar inutil ca o ramură distinctă a vieţii economice. Capitalul comercial descreşte, astfel, şi partea sa de profit este preluată de capitalul industrial. Negustorul devine din ce în ce mai mult un agent al sindicatelor şi cartelurilor.

Concentrarea capitalului duce la concentrarea băncilor, dar şi reciproc, pe măsură ce băncile au la dispoziţie mai mult capital; ele sunt în măsură să realizeze în propriul lor interes o concentrare a capitalului industrial. Se produce, aşadar, ceea ce astăzi ar fi numit un *feedback* pozitiv. Băncile acumulează rezervele de capital ale capitaliştilor şi o parte însemnată a resurselor de lichidităţi ale claselor neproductive; în consecinţă, cantitatea de capital disponibilă pentru industrie este considerabil mai mare decât totalul capitalului industrial. Această situaţie este în avantajul industriei, dar o face extrem de dependentă de capitalul bancar.

> Capitalul bancar sau capitalul sub forma banilor care este, aşadar, transformat în realitate în capital industrial este ceea ce numim „capital financiar”. *{Finanzkapital)*

Examinând perspectivele cartelizării industriei, Hilferding se întreabă dacă există o limită de netrecut a acestui proces, iar răspunsul său este negativ. Cineva îşi poate imagina totalitatea producţiei capitaliste sub forma unui cartel universal care reglementează în mod deliberat toate procesele de producţie. În aceste condiţii, preţurile ar fi fixate în mod convenţional, iar aceasta s-ar transforma într-un calcul care ar împărţi rezultatul final între magnaţii cartelului şi restul societăţii. Banii ar înceta să joace un rol în cadrul producţiei şi anarhia pieţei ar dispărea. Societatea ar fi în continuare împărţită în clase antagoniste, dar ar avea o economie planificată. Hilferding nu precizează dacă lucrurile vor evolua în mod necesar în acest fel, dar aceasta este tendinţa concentrării capitalului. Ulterior, el a început să privească această perspectivă ca foarte probabilă; nu a conchis că nu există nicio şansă pentru socialism, dar înclina să creadă că socialismul ar putea, printr-o expropriere paşnică, să preia maşinăria deja existentă a planificării capitaliste.

Totuşi, atât timp cât procesul concentrării nu atingea această ipotetică formă absolută, crizele erau inevitabile în economia capitalistă; producţia trebuie să treacă prin faze ciclice de prosperitate şi de criză. Posibilitatea crizelor era o caracteristică inerentă a condiţiilor producţiei de mărfuri; împărţirea mărfurilor în marfa şi bani şi dezvoltarea creditului însemnau că pot apărea situaţii de insolvabilitate din cauza dificultăţilor de pe piaţă, iar insolvabilitatea putea genera în orice moment o reacţie naturală în lanţ, pentru că vânzările sunt precondiţia reproducţiei. Mai mult, impulsul de a spori profitul, care era singura forţă ce punea în mişcare producţia, conţinea o contradicţie inevitabilă, pentru că încerca şi să limiteze consumul clasei muncitoare. Aceasta nu ?
însemna că crizele erau cauzate doar de nivelul scăzut al consumului muncitorilor şi că ele puteau fi soluţionate, aşa cum sperau discipolii lui Rodbertus, prin simpla creştere a salariilor. O criză economică,

explică Hilferding, este o perturbare a circulaţiei cu specific capitalist, care nu poate fi explicată prin legile generale ale circulaţiei. Fiecare ciclu industrial începe cu evenimente accidentale cum ar fi deschiderea de noi pieţe sau inaugurarea unor ramuri noi de producţie, îmbunătăţiri tehnologice importante sau cu o creştere a populaţiei. Aceşti factori produc o creştere a cererii care se răspândeşte în alte ramuri ale producţiei care sunt, într-un fel sau altul, dependente de cele dintâi. Perioada de rotaţie a capitalului este scurtată, ceea ce înseamnă că suma pe care capitalistul trebuie să o investească descreşte în raport cu capitalul dc producţie folosit. Dar condiţiile care favorizează progresul tehnic produc în acelaşi timp o scădere a ratei profitului şi o mărire a perioadei de rotaţie a capitalului. Intr-o anumită fază, extinderea producţiei se întâlneşte cu o cerere mai scăzută şi este nevoie de căutarea unor pieţe noi. între timp, capitalul pătrunde în mod natural în ramuri care au o compoziţie organică foarte ridicată (ceea ce sporeşte investiţiile în acele ramuri) faţă de alte sectoare în care rata profitului este mai mică. Disproporţia care rezultă de aici interacţionează cu întregul proces al circulaţiei mărfurilor; ca o regulă generală, crizele sunt mai acute în sectoarele cele mai dezvoltate tehnologic. Aceasta conduce la o reacţie în lanţ de scădere a preţurilor şi a profiturilor, dar preţurile cresc mai repede decât beneficiile, pentru că ele sunt condiţia sporirii profitului. Astfel, consumul nu poate ţine pasul cu producţia şi, la un moment dat, sistemul va ceda. în acel moment, datorită cererii uriaşe de credit bancar din perioada de avânt economic, băncile vor fi incapabile să echilibreze disproporţia prin acordarea de credite. Există o nevoie acută de bani, dar producătorii nu pot să-i obţină decât încasând valoarea în lichidităţi a propriilor lor produse. Toată lumea vrea să vândă în acelaşi timp, cu efectul că nimeni nu va mai cumpăra; preţurile se prăbuşesc şi se acumulează în acelaşi timp nişte stocuri imense, iar rezultatul sunt falimentul şi şomajul pe scară largă.

Datorită interdependenţei dintre societăţile

capitaliste, crizele dintr-o ţară afectează alte ţări prin restricţii asupra importului, iar perioadele de depresiune economică tind să devină globale. Companiile cel mai puţin vulnerabile sunt cele cu cea mai mare cantitate de capital, deoarece ele pot reduce drastic producţia fără a da faliment. De aceea, crizele sunt ele însele o cauză a concentrării capitalului, deoarece tind să-i elimine pe micii producători şi să-i lase pe giganţi să controleze terenul.

Domnia capitalului financiar duce, de asemenea, la o modificare a funcţiei statului şi la declinul ideologiei burgheze liberale. Dimensiunea ariei în care poate opera în mod liber capitalul financiar devine un factor şi mai important. Capitalul financiar necesită un stat puternic care-l poate proteja de concurenţa străină şi care poate facilita exportul de capital prin mijloace politice şi militare. Imperialismul este rezultatul natural al concentrării capitalului şi al luptei pentru menţinerea şi creşterea nivelului profitului. Situaţia ideală este, desigur, una în care metropola obţine dominaţia politică asupra unor noi pieţe şi teritorii care oferă o forţă de muncă ieftină, acesta fiind motivul pentru care capitalul financiar susţine politicile imperialiste şi răspândirea producţiei capitaliste în întreaga lume. Armele ideologice ale burgheziei liberale sunt depăşite. Idealurile liberului schimb, ale păcii, egalităţii şi umanismului sunt înlocuite cu doctrine care sancţionează expansiunea capitalului financiar: rasismul, naţionalismul, idealul puterii de stat şi cultul forţei.

Aceste evoluţii au un efect marcant asupra compoziţiei de clasă a societăţii. Vechile rivalităţi, de multe ori fatale, dintre mica şi marea burghezie, dintre sat şi oraş sau dintre burghezie şi proprietarii de pământ apar tot mai rar. Hilferding arată că, pe măsură ce dobândesc controlul asupra întregii activităţi economice a claselor de mijloc, magnaţii capitalului instaurează o asemenea unitate de interese, încât societatea tinde din ce în ce mai mult spre o polarizare de clasă între proletariat şi tot restul. Mica burghezie nu mai are niciun fel de

perspective în afara celor pe care i le permite marele capital şi este forţată să-şi asocieze interesele cu cele ale cartelurilor; ea este şi clasa cea mai receptivă la idealurile imperialismului şi rasismului, la noţiunile de putere şi expansiune politică. Progresul tehnic tinde să reducă numeric clasa muncitoare, iniţial numai relativ, dar ulterior în cifre absolute, în timp ce administratorii, tehnicienii şi directorii de producţie devin tot mai necesari. În acest moment, aceste clase depind într-un mod clar de capital, nu doar în sfera economicului, ci şi în cea a ideilor, şi susţin mişcările politice reacţionare. Dar poziţia lor este vulnerabilă: cererea de competenţă adresată lor este mai mică decât oferta şi există deja o tendinţă de a restructura tehnicile manageriale pentru a limita sau chiar a reduce numărul acestor funcţionari. în decursul timpului, ne putem aştepta ca membrii acestei clase să se alăture proletariatului pe măsură ce realizează că poziţia şi interesele lor de salariati sunt în esenţă similare cu cele ale clasei muncitoare.

Domnia capitalului financiar nu reduce antagonismul de clasă, ci îl intensifică în cel mai înalt grad, simplificând în acelaşi timp structura de clasă prin eliminarea forţelor politice intermediare şi încurajarea conflictului dintre oligarhia financiară şi proletariat. Organizaţiile economice ale acestuia din urmă, care luptă pentru condiţii mai bune de vânzare a forţei de muncă, generează în mod natural organizaţii politice care merg dincolo de cadrul societăţii burgheze. Unitatea dintre aparatul de stat şi capitalul financiar este atât de evident, încât şi cei mai puţin conştienţi muncitori observă antagonismul dintre ei înşişi şi restul sistemului. Desigur, proletariatul nu-i poate opune imperialismului strigătul reacţionar şi lipsit de noimă al întoarcerii la liberul schimb şi la o economie liberală. În acelaşi timp, realizând tendinţa inevitabilă a sistemului, proletariatul nu-l mai poate susţine, chiar dacă acest sistem va conduce în final la victoria proletariatului. Răspunsul proletariatului la imperialism nu poate fi decât socialismul. Imperialismul şi domnia oligarhiei financiare facilitează enorm lupta politică şi accelerează perspectivele de victorie ale

socialismului nu doar prin războaiele şi catastrofele politice pe care le generează şi care contribuie la radicalizarea conştiinţei iz?
proletariatului, ci mai ales prin faptul că produc socializarea producţiei în cea mai mare măsură posibilă în capitalism. Capitalul financiar a separat gestionarea producţiei de proprietate şi a creat nişte acumulări uriaşe de capital supuse unui control unic. Astfel, exproprierea oligarhiei financiare de către stat va fi un pas uşor de realizat după ce proletariatul va cuceri puterea. Nu este nevoie şi nu este indicat ca statul să exproprieze toate întreprinderile mici şi mijlocii, care sunt, oricum, în prezent, total dependente de magnaţii finanţelor. Capitalul financiar a realizat deja cea mai mare parte a exproprierilor. Statul nu trebuie decât să preia marile bănci şi companiile industriale pentru a putea controla producţia; dacă este un stat al clasei muncitoare, îşi va folosi puterea economică în vederea interesului comun, şi nu pentru a spori profitul privat. O singură expropriere generală ar fi inutilă economic şi periculoasă din punct de vedere politic.

în încheierea lucrării sale, Hilferding formulează „legea istorică" după care, „în structurile sociale bazate pe antagonismul de clasă, marile schimbări sociale se produc doar atunci când clasa conducătoare a realizat maxima concentrare a forţelor sale"
{Finanzkapital). Această etapă, estimează el, va fi atinsă în curând de societatea burgheză, care va crea astfel condiţiile economice pentru dictatura proletariatului.

Opera lui Hilferding a avut o influenţă mai mare asupra dezvoltării marxismului decât orice alt produs al Şcolii Austriece. A fost cea mai solidă încercare de a analiza ştiinţific, din punct de vedere marxist, tendinţele postmarxiste ale economiei mondiale. Hilferding a fost unul dintre primii care au subliniat importanţa separării proprietăţii capitaliste de managementul producţiei şi rolul crescând al managerilor şi al tehnicienilor. El a oferit, de asemenea, o sinteză lucidă a consecinţelor econonomice şi politice ale noii ere a concentrării

capitalului.

Lucrările sale sunt scrise din perspectiva marxismului „clasic”, adică pe baza presupoziţiei că, prin concentrare, se va ajunge în final la polarizarea claselor şi că proletariatul industrial este maşina de război care va distruge lumea capitalului. El nu a tras, totuşi, din această analiză aceleaşi concluzii la care a ajuns Lenin ulterior. Hilferding privea capitalismul ca pe un sistem mondial sortit dispariţiei din cauza exacerbării antagonismului de clasă dintre burghezie şi proletariat. Lenin, din aceeaşi perspectivă globală, conchidea: contradicţiile imperialismului vor conduce la prăbuşirea sa, dar nu în zonele în care evoluţia economică atinsese cel mai ridicat nivel, ci acolo unde conflictele sociale vor fi mai concentrate şi mai complexe. La constituirea rezervorului de tensiune vor contribui şi alte revendicări nonproletare – în special cele ale naţionalităţilor şi ale ţărănimii iar revoluţia se va produce acolo unde revendicările şi disensiunile sunt mai numeroase mai degrabă decât în principalele centre ale capitalului financiar. Hilferding credea într-o revoluţie proletară în sens marxist, la fel ca Roşa Luxemburg, Pannekoek şi întregul socialism de stânga vest-european; Lenin credea într-o revoluţie politică condusă de partid, susţinută de proletariat, dar având nevoie, în plus, de energia altor revendicări pe care să le reprezinte şi să le folosească pentru cauza sa.

XIII

ÎNCEPUTURILE MARXISMULUI RUS

1. Mişcările intelectuale din timpul ţarului Nicolae I

Determinismul istoric şi problema ţărănească – aceste două sintagme rezumă istoria mişcării intelectuale radicale din Rusia secolului al XlX-lea, atât în fazele ei premarxiste, cât şi în faza timpurie a dezvoltării marxismului. Cele două probleme nu erau în niciun caz separate; întrebarea era dacă, şi în ce măsură, teoria „necesităţii istorice” era în general demnă de încredere şi, în particular, ce lumina putea să arunce asupra viitorului Rusiei, o ţară cum nu se poate mai rurală, cu un proletariat industrial rudimentar, condusă de o autocraţie şi suferind, chiar şi după reformele de la 1861, de multe dintre viciile feudalismului.

Particularităţile marxismului rus sunt de obicei atribuite particularităţilor politice şi economice ale imperiului, efectului tiparelor create de mişcările revoluţionare premarxiste şi de tradiţiile religioase şi filosofice ale ţării. Fără îndoială, există mult adevăr în aceste explicaţii, deşi ele nu sunt suficiente pentru a da seamă de răspândirea în alte părţi ale lumii a marxismului rus, în formula sa leninistă, după Revoluţia din Octombrie.

Atunci când se analizează caracterul special al istoriei ruse, accentul se pune nu atât pe despotismul politic ca atare, cât pe natura sa „orientală”, adică pe independenţa statului şi a birocraţiei sale fată de societatea civilă şi pe dominaţia statului asupra tuturor claselor sociale, inclusiv asupra celor privilegiate. Teza marxistă

conform căreia instituţiile statului dintr-o societate J împărţită pe clase nu sunt „decât” reprezentantele clasei privilegiate este mai greu de aplicat în Rusia decât în societăţile europene occidentale. în secolul al XlX-lea, unii istorici ruşi, ca B.N. Cicerin, au exprimat opinia, susţinută şi astăzi de unii istorici, că statul rus, departe de a fi produsul unui antagonism de clasă din perioada care l-a precedat, a creat el însuşi nişte clase sociale, de sus în jos. Marxiştii ruşi nu au acceptat teoria naturii autonome a statului rus într-o asemenea formă extremă, dar Plehanov şi Troţki, de exemplu, erau de acord cu ideea că independenţa aparatului de stat din Rusia era incomparabil mai mare decât oriunde altundeva în Europa. În analizele sale istorice, Plehanov a accentuat într-un mod special trăsăturile „asiatice” ale autocraţiei ruse, de unde derivă şi importanţa pe care o acorda descentralizării în programele politice. Berdiaev scria că Rusia era o victimă a imensităţii propriului ei teritoriu; nevoia de apărare şi de expansiune imperială dusese la creşterea aparatului birocratic- militar de coerciţie, care obstrucţiona în mod constant interesele pe termen scurt ale claselor proprietare şi care se consolidase încă de pe timpul lui Ivan cel Groaznic, suprimând în mod brutal aspiraţiile acestor clase. Toate schimbările economice majore din istoria rusă au fost realizate de sus în jos, prin intermediul puterii de stat. Acest adevăr se aplică perioadei lui Petru cel Mare, reformelor lui Alexandru al Il-lea şi industrializării şi colectivizării

lui Stalin. Caracteristica esenţială a ceea ce se numeşte astăzi

„totalitarism”, şi anume principiul că întreaga viaţă a societăţii, în special activităţile economice şi culturale, trebuie nu doar controlate de stat, ci subordonate în mod absolut nevoilor sale, a caracterizat Rusia timp de secole; desigur, acest principiu nu a putut fi pus în practică întotdeauna la fel de eficient, dar a fost şi a rămas baza constantă a activităţii aparatului de stat. Din acest principiu rezultă că statul este unica sursă legitimă a oricărei iniţiative sociale şi că orice organizare sau

cristalizare a vieţii sociale care nu este impusă de stat este contrară nevoilor şi intereselor sale. Rezultă, de asemenea, că cetăţeanul este proprietatea statului şi că toate acţiunile sale fie sunt dirijate de stat, fie sunt o provocare la adresa autorităţii sale. Despotismul rus a creat o societate în care dispăruse termenul mediu dintre supunere şi rebeliune, dintre identificarea totală cu ordinea existentă şi negarea ei absolută. De aceea, Rusia a asimilat doar foarte târziu şi cu multe dificultăţi ideea de „libertate" care prinsese contur în Europa Occidentală în secolele de confruntări dintre regi şi baroni, nobilime şi burghezie, o libertate care este definită de lege şi care presupune o ordine legală a societăţii. În Rusia, condiţiile sociale erau de aşa natură încât libertatea nu putea fi concepută decât ca anarhie, ca o absenţă a legii, din moment ce legea nu lua de obicei o altă formă decât cea a voinţei arbitrare a unui conducător despotic. Intre absolutism şi răscoala ţărănească dezordonată, ideea unei libertăţi sancţionate şi limitate

? ? P ?

prin lege era foarte greu de articulat; mişcările revoluţionare degenerează în mod natural într-o nouă formă de totalitarism

(Pestei, Tkaciov) sau spre viziunea anarhistă a unei societăţi neconstrânse de nicio lege sau instituţie politică. Extremismul şi maximalismul, care sunt de multe ori prezentate ca principalele caracteristici ale culturii ruse, pot fi explicate prin faptul că, în istoria sa, această ţară nu a produs niciodată o clasă de mijloc puternică; în plus, stabilitatea ei a depins întotdeauna de puterea şi eficienta unei birocraţii centralizate şi doar într-o foarte mică J5 3 > măsură de cristalizarea grupurilor de interese; o ţară în care planurile de reforme sociale erau în mod natural identice cu proiectele de revoluţie şi în care nu exista nicio deosebire clară între critica literară şi asasinat.

J

Slăbiciunea oraşelor şi rolul minor jucat de comerţ timp de secole au împiedicat dezvoltarea unei culturi intelectuale puternice. Emanciparea intelectualilor, cultivarea gândirii logice, capacitatea de a raţiona şi de a dezbate, pasiunea pentru analiza abstract, toate

acestea sunt nişte trăsături ale culturii urbane şi sunt legate de prosperitatea comercială. Afirmarea supremaţiei Moscovei şi distrugerea Novgorodului au împiedicat dezvoltarea civilizaţiei urbane, iar religia ortodoxă a contribuit la izolarea Rusiei de Occident. Cezaro-papismul rus nu însemna doar că Biserica Răsăriteană era în slujba despotismului ţarist, ci şi că liderii revendicau o dominaţie asupra sufletelor supuşilor; Biserica era supusă ţarului într-o asemenea măsură, încât îi conferea acestuia din urmă o autoritate nelimitată asupra conştiinţelor individuale, ceea ce a dus, ca o consecinţă naturală, la crearea unui sistem de stat poliţienesc care controla gândurile cetăţenilor. Rivalitatea dintre puterea seculară şi cea ecleziastică, rivalitate care a condus într-o asemenea măsură dezvoltarea civilizaţiei occidentale, era aproape inexistentă în Rusia; Biserica se identifica cu statul şi îi permitea acestuia să domine ca un suveran viaţa intelectuală. În acelaşi timp, Rusia, ca organizaţie politică, adoptase mesianismul religios al Bisericii. După căderea Bizanţului, Biserica Ortodoxă dezvoltase imaginea Moscovei privite ca o „A Treia Romă”, ca succesoarea, desemnată pe veci, a capitalei creştinătăţii care fusese cucerită de turci. Moscova, centru al ortodoxiei, şi Moscova, capitală a ţarului, erau unul şi acelaşi lucru; mesianismul ortodox nu mai putea fi deosebit de mesianismul rusesc şi ţarul era nu doar un autocrat politic, ci şi custodele adevărului religios.

Aceasta este, desigur, o imagine simplificată care nu se aplică în mod similar tuturor perioadelor istoriei ruse, dar ne poate ajuta să descriem anumite trăsături ale marxismului revoluţionar din Rusia.[5]

Era firesc, în aceste circumstanţe, ca gândirea filosofică şi religioasă să nu se dezvolte în aceleaşi direcţii ca în Europa Occidentală. Rusia nu a trecut printr-o fază scolastică şi nu a dezvoltat capacităţile logicii şi analizei, clasificarea şi definirea conceptelor, ordonarea argumentelor şi contraargumentelor, care reprezentau moştenirea filosofici creştine medievale în Occident. Pe de altă

parte, Rusia nu a jucat niciun rol în civilizaţia Renaşterii şi nu a fost tulburată de spiritul scepticismului şi relativismului, care au lăsat urme atât de adânci în cultura europeană. Aceste deficienţe apar într-un mod strident în gândirea filosofică rusă încă de la începuturile sale din perioada iluministă. Exponentii săi sunt nişte literati şi intelectuali
amatori, atraşi de probleme sociale sau religioase, dar incapabili să-şi sistematizeze ideile, să analizeze cu grijă conceptele sau să evalueze valoarea logică a argumentelor. Scrierile filosofice ale celor mai mari gânditori ruşi sunt de multe ori fascinante din punct de vedere retoric sau literar, pline de pasiune şi simţire autentică şi neconstrânse de „scolastică" în sensul peiorativ al termenului; ruşii nu se întrebau care este scopul filosofiei, pentru că fiecare dintre ei cunoştea răspunsul. Dar lucrările lor sunt de obicei lipsite de orice rigoare logică, concepute precar, incoerente, lipsite de formă, structură şi metodă. În acelaşi timp, ne surprinde absenţa scepticismului şi relativismului. Este mult dispreţ batjocoritor şi foarte puţină ironie, o frenezie a denunţării, o capacitate foarte redusă de detaşare; chiar şi umorul exprimă furia şi disperarea mai curând decât veselia. Calităţile romanului rus din secolul al XIX-lea provin, iară îndoială, din aceleaşi cauze ca defectele filosofiei ruse. Filosofía academică de tip occidental nu a existat cu adevărat în Rusia până în ultimul sfert al secolului al XIX-lea şi nu produsese nicio operă de prim rang până în momentul în care a fost spulberată de Revoluţie.

Este demn de notat că filosofía rusă care duce în linie directă la marxismul rus are ca punct de plecare întrebări şi opţiuni similare cu cele care au stimulat gândirea timpurie a lui Marx şi care au luat forma reflecţiilor despre filosofía hegeliană a istoriei. Aceste discuţii se întorc în timp până în epoca întunecată şi severă a tarului Nicolae I. Tânărul Vissarion Belinski şi tânărul Bakunin
au început să filosofeze pornind de la aceeaşi frază faimoasă despre identitatea realului cu raţionalul care a inspirat şi modelat critica Tinerilor Hegelieni.

Bielinski, care-l cunoaştea pe Hegel la mâna a doua, într-o manieră diletantă, credea că a descoperit raţionalitatea istoriei chiar în manifestările ei barbare şi despotice. El credea că se putea ajunge la o acceptare a realităţii crude dacă se înţeleg caracterul insignifiant a tot ceea ce era individual, contingent, subiectiv, şi măreţia Raţiunii istorice atât de ingenioasă în a-şi bate joc de dorinţele şi speranţele fiinţelor umane. În articolele scrise în 1839, Bielinski şi-a expus filosofia reconcilierii cu sau, mai bine zis, a supunerii la măreţia „universalităţii" întruchipate de conducerea unui satrap asiatic. Totuşi, doi ani mai târziu, avea să renunţe complet la acest masochism istoriosofic hegelian, mai exact pseudohegelian, şi începuse să creadă în valoarea individului uman ca unică valoare intrinsecă ce nu trebuia sacrificată acestui Moloh al universalului istoric. După convertirea sa la socialism şi, apoi, la naturalismul ă la Feuerbach, Bielinski a fost reţinut de tradiţia rusă ca un gânditor care oscila între fatalism disperat şi revoltă moralistă, între „raţionalitatea" progresului indiferent al W/^ZfZ-ului şi iraţionalitatea individului viu, între „obiectivism" şi sentimentalism.

Cea mai importantă temă a vieţii intelectuale ruse din timpul lui Nicolae I a fost cea a disputei dintre slavofili şi prooccidentali. Slavofîlia era varianta rusească a filosofici romantice care se opunea Iluminismului, raţionalismului, liberalismului şi cosmopolitismului. Slavofilii (Ivan Kireievski, Alexei Komiakov, Konstantin Aksakov, Iuri Samarin) căutau prin filosofia lor să legitimeze autocraţia rusă şi pretenţia Bisericii Orientale de a fi singurul depozitar al adevărului creştin. Ei idealizau Rusia de dinaintea lui Petru cel Mare, mai ales Rusia primilor Romanovi, în care întrevedeau principiile ce puteau proteja naţiunea de imitaţiile păgubitoare ale liberalismului occidental şi care o puteau aduce în postura de conducător spiritual al lumii. în acest scop, au elaborat doctrina „comunităţii" *(sobomosi),* uniunea spirituală a societăţii bazată pe devoţiunea faţă de adevărurile eterne şi opusă contractului sau asocierii strict legale şi mecanice, bazate doar pe

interes, care predomina în Europa Occidentală. Esenţa spiritului rus era libertatea concepută ca un rezultat al iubirii lui Dumnezeu, şi nu libertatea negativă şi mundană a liberalilor. O altă trăsătură esenţială era dezvoltarea integrală a individului, a cărui raţiune umană nu se bazează pe capacitatea sa de gândire abstractă, ci pe armonia cu o credinţă religioasă vie care este sursa tuturor valorilor spirituale. Această credinţă nu exista în Biserica Romană, care afirma numai unitatea ierarhică a legii sau, în bisericile protestante, care sacrificaseră idealul unităţii pentru a-şi afirma o iubire subiectivă de libertate. Spre deosebire de Occident, a cărui cultură intelectuală şi a cărui teologie se bazează pe încrederea în puterea abstractă a logicii, în timp ce organizarea socială ţine cont de antagonismul intereselor individuale şi al intereselor de clasă, care nu pot fi ţinute în frâu decât cu forţa represivă a legii, spiritul rus este unul al uniunii organice libere bazate pe supunerea voluntară faţă de adevărul divin şi pe unitatea autorităţii seculare şi religioase.

Prooccidentalii nu aveau o filosofîe socială atât de clar definită ca slavofîlii. Prooccidentalismul era denumirea generică a politicii de „europenizare” a Rusiei, care se combina cu un cult al ştiinţelor naturii, cu ataşamentul faţă de principiile liberale, ura faţă de despotismul ţarist şi convingerea că Rusia şi-ar putea reveni din înapoierea şi stagnarea ei culturală numai prin alegerea „căii occidentale”. Deşi atât slavofilii, cât şi prooccidentalii aveau rădăcini în tradiţia rusă, simbolizată de Moscova şi, respectiv, Sankt-Petersburg, este de notat că aproape toţi aderenţii ambelor scoli studiaseră fîlosofia germană şi îşi defineau de multe ori poziţia cu ajutorul categoriilor hegeliene. După toate aparenţele, pe timpul lui Nicolae I, conservatorii aveau puţine motive să se teamă că Rusia va fi inundată de un val de liberalism. Totuşi, în ciuda stagnării politice şi economice a ţării, ideile occidentale începeau sa se infiltreze şi să găsească audienţă în rândurile celor mai tineri, aşa cum o dovedeşte grupul de discuţii al lui Petraşevski. Cu toate acestea, pe vremea lui Alexandru al II-lea şi

Alexandru al III-lea, versiunile „pure” ale slavofiliei şi prooccidentalismului au început să pară neimportante prin comparaţie cu tendinţele care sintetizau trăsături ale ambelor filosofii, în proporţii şi în moduri diferite, aşa cum s-a întâmplat cu toate variantele de narodnicism.

2. Herzen

Aleksandr Ivanovici Herzen (1812-1870) a fost primul susţinător important al unei „a treia căi” care lăsa loc atât pentru calea tipic rusească, noncapitalistă, de eliberare socială, cât şi pentru valorile liberalismului occidental. Cultul său pentru ştiinţă şi ostilitatea sa faţă de religie şi autocraţie îl făceau să se opună în mod categoric tradiţiei slavofile, dar critica sa la adresa capitalismului era, în esenţă, conformă cu aceasta tradiţie.

Când era încă elev, Herzen îi jurase ură despotismului rus şi a rămas credincios acelui jurământ. S-a stabilit în Occident în 1847 şi, începând cu 1855, a publicat un periodic intitulat Poliarnaia Zvezda (Steaua Polară) şi, ulterior, Kolokol (Clopoţelul), care a jucat un rol major în animarea mişcării radicale în rândurile *inteligheńţiei* ruse. La fel ca majoritatea intelectualilor din generaţia sa, a trecut şi printr-o fază hegeliană în care a atacat interpretările conservatoare ale „raţionalităţii realului” şi a susţinut dialectica în corelaţie directă cu principiul negaţiei şi al criticii permanente a regimului existent. A scris câteva eseuri filosofice care, deşi nu conţineau nimic original, au jucat un anumit rol în propagarea atitudinilor naturaliste şi antireligioase în Rusia. Influenţa sa majoră s-a datorat, totuşi, criticii sale la adresa capitalismului şi speranţei sale într-o cale tipic rusească spre socialism, bazată pe comunitatea ţărănească tradiţională, numită în limba rusă *mir* sau *obscina.*

Herzen nu se opunea capitalismului şi civilizaţiei occidentale pentru că generau sărăcia şi exploatarea, ci pentru că duceau la degradarea

oamenilor prin cultul exclusiv al valorilor materiale; ideea universală de prosperitate amputa personalitatea, transforma societatea într-un loc dezolant, golit de spiritualitate şi înecat într-o mediocritate generală. Ca membru înstărit al nobilimii, liber de griji materiale şi trăind în confortul capitalelor occidentale cărora le denunţa, în acelaşi timp, filosofia prosperităţii, Herzen era o figură suspectă pentru anumiţi radicali, dar a devenit foarte cunoscut şi admirat datorită apelului său la o tradiţie care i-ar fi permis Rusiei să obţină dreptatea socială, respingând în acelaşi timp valorile occidentale. El credea că personalitatea umană este o valoare supremă în sine şi că scopul instituţiilor sociale este să-i permită omului să se dezvolte şi să se îmbogăţească spiritual în toate modurile posibile. Civilizaţia occidentală producea efectul opus, standardizând toate valorile şi permiţându-i spiritului universal al concurenţei să distrugă solidaritatea spontană dintre toate fiinţele umane. Acest atac la adresa capitalismului era formulat mai curând din perspectiva aristocraţiei decât din cea a socialismului. Totuşi, Herzen era foarte apropiat de cauza poporului şi era preocupat nu doar de conservarea valorilor create de clasele privilegiate, ci şi de extinderea lor la toată omenirea. Din punctul său de vedere, proprietatea comună asupra pământului deţinută de *mir* oferea posibilitatea unei noi ordini sociale care ar fi îmbinat dreptatea şi egalitatea cu solidaritatea voluntară a indivizilor, abolind despotismul, dar nu pentru a-l înlocui cu egoismul universal şi goana după bani. În acest fel, Herzen a lansat o problematică ce avea să domine gândirea rusă în următoarele trei decenii: problema drumului Rusiei către socialism prin intermediul comunităţii sătesti.

Herzen era invocat ca un precursor de narodnici, liberali şi marxişti. Pentru marxişti, el nu era doar un critic al autocraţiei, ci şi un purtător de stindard al cultului ştiinţei, un duşman al religiei şi al Bisericii Ortodoxe şi un filosof care putea fi calificat, fără exagerări, ca materialist. În ciuda urii sale faţa de despotism, el nu poate fi numit totuşi un ideolog al

revoluţiei; în mod cert, el nu avea afinităţi cu modul în care generaţia următoare avea să vorbească despre revoluţie într-un moment în care reformarea sistemului prezent părea imposibilă. Herzen nu s-a raliat revoluţionarilor de la 1860, i-au displăcut primitivismul şi dispreţul lor pentru valorile nonutilitare ale artei şi educaţiei, dogmatismul lor, intoleranţa şi cultul unei apocalipse revoluţionare pe care păreau să o dorească pentru ea însăşi şi căreia păreau dispuşi să-i sacrifice toate valorile existente. Un anumit conservatorism al gândirii sale l-a făcut conştient de pericolul credinţei fanatice în progres, care priveşte generaţiile actuale ca mult mai puţin importante decât cele viitoare.

Deşi Herzen credea că situaţia Rusiei era privilegiată din punct de vedere istoric şi că Rusia ar putea construi o societate dreaptă, datorită tradiţiei comunei săteşti (despre care credea, în mod eronat, că este un vestigiu al comunismului primitiv), nu s-a lăsat prins de niciun mesianism naţionalist sau de profeţia că Moscova era viitoarea Mecca a omenirii. Herzen era un patriot rus, dar nu un Lovin; în 1863, a scandalizat o mare parte a opiniei publice apărând cauza insurgenţilor polonezi. Acesta a fost doar unul dintre motivele pentru care steaua lui a început să apună după 1860.

Moartea lui Nicolae I şi înfrângerea din războiul Crimeii au condus la o perioadă de reforme, care au provocat noi dezbinări intelectuale şi au dus la reluarea vechilor discordii. Odată cu abolirea iobăgiei şi împroprietărirea ţăranilor din 1861, urmate de reforme ale sistemului judiciar, armatei şi administraţiei localei, problema viitorului Rusiei în capitalism a încetat să mai fie una pur speculativă şi a dobândit o semnificaţie practică. Industrializarea intensivă era încă cu trei decenii în urmă; ţărănimea era încă prizoniera numeroaselor rămăşiţe ale iobăgiei, iar problemele economice se limitau în general doar la agricultură; totuşi, era limpede pentru toată lumea că începuse o perioadă de „modernizare” şi că era vremea reflecţiei asupra posibilităţilor şi riscurilor acestei modernizări.

3. Cernîsevski

Scrierile lui Nikolai Gavrilovici Cernîşevski (1828-1889) au fost mult mai importante pentru *intelighenţia* radicală de după 1860

decât cele ale lui Herzen. Cernîşevski a fost un alt inspirator de frunte al narodnicismului, deşi el nu este în general considerat un narodnic în sensul strict al termenului. Şi el îşi punea speranţele de regenerare socială a Rusiei în obştea sătească, dar era mult mai prooccidental decât Herzen; el a adoptat în întregime filosofia naturalistă a lui Feuerbach şi a prezentat-o publicului într-o lucrare intitulată *Principiul antropologic în filosofie* (1860). Era un exponent constant al utilitarismului de tip iluminist, bazat pe fundamente materialiste. Credea că toate motivaţiile omului se

[5] reduc în ultimă instanţă la un calcul al plăcerilor şi durerilor şi că egoismul este singura forţă care ghidează comportamentul uman. Aceasta nu însemna, totuşi, că nu puteau să existe cooperare şi solidaritate sau acte de tipul sacrificiului de sine sau al ajutorului dezinteresat; toate aceste acţiuni ar putea fi foarte bine interpretate ca nişte ilustrări ale dorinţei universale de plăcere şi de profit.

Toate acestea sunt teme tradiţionale, cunoscute din istoria doctrinei utilitariste. Din aceeaşi sursă provine şi credinţa lui Cernîşevski în egoismul raţional, adică organizarea vieţii comunitare astfel încât toate egoismele individuale să fie satisfăcute într-o armonie generală. Conflictul dintre egoisme se datorează instituţiilor greşit concepute şi lipsei de educaţie. Cernîşevski accepta valorile de bază ale liberalismului: el dorea „europenizarea” Rusiei, răsturnarea autocraţiei, libertatea politică, educaţia universală şi emanciparea ţăranilor. Credea, de asemenea, că Rusia putea beneficia de pe urma progresului industrial şi a liberalismului fără a stinge flacăra comunistă care ardea în *obscina* şi că ororile dezvoltării capitaliste puteau fi evitate.

După dezamăgirile care au urmat reformelor din

1861, Cernîşevski a pus un accent mai puternic pe speranţele revoluţionare. În timp, şi-a pierdut interesul pentru obştea sătească şi a acordat mai multă atentie în lucrările sale evoluţiilor politice şi nevoii de a răsturna ţarismul prin forţă. A fost arestat în 1862 şi condamnat la muncă forţată după doi ani de închisoare, în închisoare a scris celebrul său roman *Ce-i de făcut?,* care a devenit catehismul tineretului revoluţionar rus. Este o operă lipsită de o valoare literară deosebită, didactică, plictisitoare şi pedantă, dar cu atât mai fidelă doctrinei lui Cernîşevski după care arta, la fel ca ştiinţa, nu avea o valoare intrinsecă, ci trebuia apreciată după utilitatea ei socială imediată. Romanul şi-a atins scopul de a inocula în rândurile tineretului revoluţionar un spirit ascetic, seriozitate, devotament pentru cauza poporului şi dispreţ fată de convenţiile morale ale celor mai în vârstă. A contribuit foarte mult la popularizarea „stilului” moral al cercurilor radicale, caracterizate de spirit doctrinar, fanatism, sinceritate şi sacrificiu de sine, cultul ştiinţei şi lipsa oricărui simţ al umorului. Lenin l-a respectat şi admirat pe Cernîşevski întreaga viaţă, privindu-l ca pe un mentor care l-a iniţiat în ideologia revoluţionară şi se poate spune că Lenin a fost specimenul ideal al tipului pe care l-a portretizat Cernîşevski, unul deloc neobişnuit printre revoluţionari: un intelectual devotat cauzei într-un mod atât de exclusiv, încât orice discuţie care nu putea fi pusă în slujba revoluţiei era privită ca o sporovăială inutilă, iar valorile care nu pot fi folosite în acelaşi scop nu-i pot alimenta decât pe esteţi şi pe diletanti. Convertirea la credinţa revoluţionară a făcut ca multi membri ai *intelighenţiei* ruse, izbiţi şi umiliţi de sărăcie, ignoranţă şi oprimare, să abandoneze în mod natural toate valorile reprezentate de clasa privilegiată. În condiţiile în care sarcina de a scoate Rusia din înapoiere şi barbarism era uriaşă, cultul valorilor spirituale, estetice sau intelectuale, atât de pregnant în cazul lui Herzen, apărea ca o trădare a misiunii revoluţionare. Utilitarismul şi materialismul erau expresia naturală a acestei atitudini revoluţionare. Relaţia între ele poate fi remarcată la Cernîşevski şi la alţi doi scriitori care au murit tineri, dar care erau foarte la modă după 1860: N.A. Dobroliubov (1836-

1861) şi D.I. Pisarev (1840—1868). Celui de-al doilea i se atribuie comentariul că o pereche de cizme valorează mai mult decât operele lui Shakespeare.

Materialismul – un termen care îi poate fi aplicat lui Cernîşevski fără rezerve – avea astfel un sens politic clar în Rusia în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. El presupunea, desigur, o ostilitate faţă de Biserică şi religie şi servea prin aceasta în lupta împotriva autocraţiei; în acelaşi timp, părea să justifice o filosofie utilitară asupra vieţii, era o negare a culturii şi a obiceiurilor claselor educate. Adepţii săi puteau eticheta orice scopuri intelectuale sau artistice dezinteresate ca pe un divertisment inutil al aristocraţiei şi puteau examina toate ideile umane şi toate acţiunile din perspectiva întrebării-cheie: Cui îi foloseşte? După 1860, în Rusia, la fel ca pretutindeni în Europa, materialismul a fost consolidat de succesul darwinismului. Totuşi, pentru radicali, darwinismul era o sabie cu două tăişuri. Pe de o parte, el oferea celor care se opuneau religiei un temei ştiinţific pentru a pretinde că toate problemele omeneşti puteau fi explicate în categorii pur biologice; pe de altă parte, darwinismul, în special în interpretarea dată de Spencer, sugera că istoria umanităţii şi societatea umană puteau fi explicate pe baza selecţiei naturale, a luptei pentru existenţă şi a supravieţuirii celui mai puternic. Această ultimă consecinţă a darwinismului nu era pe placul revoluţionarilor din două motive. În primul rând, ea putea să presupună că lupta pentru supravieţuire este o lege eternă a naturii, care nu permite împlinirea niciunui vis legat de o societate viitoare pe deplin armonioasă. în al doilea rând, dacă ea era aplicată universal, introducea un soi de fatalism biologic care condamna la inutilitate orice efort individual sau orice strădanie morală. Conform darwinismului social, indiferent ce ar face indivizii, cei care ies victorioşi pe câmpul de bătălie sunt şi cei care dovedesc în final cea mai mare capacitate de adaptare, nu cei ale căror suferinţe sunt astăzi cele mai erele ori cei a căror cauză J- O pare mai dreaptă din punct de vedere moral. În acest fel, scientismul, utilitarismul şi materialismul, pe

care revoluţionarii le-au adoptat ca arme în lupta politică, păreau să indice că lupta nu avea de fapt niciun scop. Din acest motiv, Cernîşevski a adoptat din darwinism teoria originii şi mutaţiilor speciilor, dar nu şi teoria selecţiei naturale; mai târziu, sociologii din tabăra narodnică s-au străduit să restrângă în mai multe privinţe teoria darwinistă pentru a evita constrângerea de a formula concluzii nedorite.

4. Narodnicismul şi primele receptări ale marxismului

Mişcarea radicală care s-a dezvoltat în Rusia după 1861 purta denumirea generală de „narodnicism” *(narodnicestvo).* Istoricii nu sunt de acord în privinţa sensului exact şi a aplicabilităţii acestui termen. Intr-un articol din 1898, intitulat *Ce moştenire am abandonat?,* Lenin definea narodnicismul prin intermediul a trei elemente. În primul rând, narodnicii *(narodnikî)* priveau capitalismul rusesc ca pe un fenomen retrograd şi doreau să-i oprească dezvoltarea. În al doilea rând, priveau ţărănimea şi, mai ales, *obşcina* ca pe o instituţie autosuficientă, în sensul că nu putea fi analizată în termenii claselor sociale; narodnicii ignorau, aşadar, diferenţele de clasă din interiorul ţărănimii. în al treilea rând, ei nu percepeau legătura dintre *inteligheţia* şi instituţiile politice, pe de o parte, şi interesele de clasă ale societăţii ruse, pe de altă parte, imaginându-şi de aceea că *inteligheţia* putea fi o forţă independentă aptă să-i imprime istoriei cursul dorit. Această descriere a narodnicismului, aşa cum se va vedea, nu conţine nicio referire la strategia politică sau la măsurile politice concrete faţă de autocraţie. Cei pe care marxiştii îi contestau sub numele de „narodnici” includeau de fapt atât reformişti, cât şi

revoluţionari; unii se bazau pe terorism, alţii pe propagandă. Diferenţele dintre ei apăreau atunci când era vorba de perspectiva asupra determinismului istoric, ataşamentul faţă de tradiţia slovofilă sau prooccidcntală şi atitudinea faţă de

marxism. Cei mai multi teoreticieni narodnici erau familiarizaţi cu marxismul şi
îi acceptau unele caracteristici, deşi niciunul dintre ei, în afara lui Danielson, nu se prezenta ca un marxist. Aspectele narodnicismului semnalate de Lenin erau acelea în jurul cărora se concentrase, de fapt, dezbaterea după 1890. Lenin caracterizase narodnicismul şi din punctul de vedere al originii de clasă, ca o ideologie a micilor proprietari care doreau să elibereze viaţa din Rusia de constrângerile feudale, însă erau înspăimântaţi de avansul capitalismului care ameninţa să le distrugă poziţia economică. în acelaşi articol, Lenin punea în contrast tradiţia narodnicistă cu cea a scriitorilor „iluminismului" din anii '60, cum era Skaldin, care se opuneau tuturor rămăşiţelor de servitute şi cereau libertate politica, autoguvernare, educaţie şi europenizarea Rusiei; aceşti autori reprezentau ideologia progresului capitalist într-o forma mai mult sau mai puţin pură şi nu intuiau contradicţiile şî antagonismele pe care urma să le genereze triumful capitalismului. Spre deosebire de aceşti liberali, narodniciştii susţineau o utopie romantică, ei întrevedeau rezultatele catastrofale pe care le-ar putea produce capitalismul, dar sperau să le împiedice recurgând la visurile imposibile de întoarcere la forme precapitaliste de producţie şi de conservare a *obseinii* ca germen al socialismului viitor. După Lenin, meritul narodniciştilor era că au pus primii problema contradicţiilor economice ale capitalismului în Rusia, deşi nu au oferit niciun răspuns în afara ideii reacţionare a unei vârste de aur. Din acest punct de vedere, Lenin îi compara cu Sismondi, care, asemenea lor, reprezenta interesele ideologice ale micilor proprietari, ameninţate de avansul capitalismului. De asemenea, Sismondi denunţa, la fel ca narodniciştii, sărăcia, exploatarea şi anarhia producţiei capitaliste, însă nu avea nicio soluţie în afara întoarcerii la meşteşuguri şi la micul comerţ.

Richard Pipes, de pildă, susţine că narodnicismul, în sensul definit de Lenin în acest articol, nu a existat niciodată ca o mişcare intelectuală şi politică

unitară. Narodnicismul ar desemna, de fapt, din această perspectivă, o tendinţă apărută la începutul deceniului şapte al secolului al XIX-lea, care se baza pe ideea lui Bakun in că sarcina *inteligheńţiei* nu era aceea de a-i impune poporului socialismul sau orice altă doctrină, ci aceea de a susţine din toată inima dorinţele şi aspiraţiile acestuia şi de a lucra pentru revoluţie în direcţiile dorite de popor. Narodnicismul ar fi exprimat astfel o tendinţă antiintelectualistă clară, care nu implica nicio teorie a socialismului şi nicio atitudine faţă de dezvoltarea capitalismului rus şi era, de fapt, o negare a activităţii politice. Marxiştii, în special Struve, sunt responsabili de inventarea termenului „narodnicism", care îi desemnează pe oponenţii capitalismului şi pe admiratorii obştei ţărăneşti, dar, în acest sens, narodnicismul era doar o armă politică ce nu corespundea niciunei realităţi istorice. Alţi cercetători, ca E Venturi, A. Walicki şi istoricii sovietici, deşi nu negau că ideologia narodnicistă luase mai multe forme, foloseau termenul în sensul său larg din literatura marxistă, cu credinţa că exprima esenţa controversei ideologice din Rusia ultimului sfert de secol, deşi în anumite cazuri particulare putem avea, pe bună dreptate, îndoieli asupra apartenenţei unor autori la tabăra narodnicistă.

Problema nu are o importanţă majoră în istoria doctrinei marxiste, dar este necesar să înregistrăm evoluţia narodnicismului din două motive. În primul rând, narodnicismul în sens larg a fost prima mişcare intelectuală din Rusia infiltrată de marxism. În al doilea rând, marxismul s-a conturat în Rusia prin controversa cu autorii narodnici şi a fost dominat multă vreme de „problema ţărănească" şi de polemicile cu socialismul agrar. Aceasta explică anumite caracteristici ale tipului de marxism care a învins în final în Rusia, şi anume leninismul, şi faptul că acest tip de marxism sa impus în acele părţi ale lumii în care problema ţărănească este încă dominantă în raport cu alte probleme sociale.

Narodnicismul, privit în acest sens larg, s-a dezvoltat în jurul anului 1870 şi a fost, în diferitele sale versiuni, principala formă a radicalismului social în deceniile şapte şi opt; totuşi, în ultima decadă a secolului al XIX-lea, a apărut marxismul ortodox, ceea ce a condus la o nouă situaţie polemică.

Deşi convingerile lor variau în nuanţe, narodniciştii erau cu toţii de acord că trebuie să se identifice cu cauza „poporului” rus şi îşi dedicau toate eforturile emancipării acestuia. Totuşi, nu se puteau pune de acord dacă aceasta însemna o emancipare prin propriile eforturi ale poporului sau dacă trebuia să se producă o revoluţie pregătită şi condusă de o organizaţie conspirativă. Ei credeau la unison că în Rusia capitalismul nu putea fi decât o sursă de degradare socială şi sperau că ţara s-ar putea descurca fără el, dar nu aveau o opinie unanimă în privinţa progresului şi determinismului istoric. Erau uniţi în dispreţul lor pentru reformele politice şi nu dădeau nicio importanţă sloganurilor liberale şi constituţionale. Aceste poziţii au determinat atitudinea narodniciştilor faţă de teoriile lui Marx. Ei erau gata să-i invoce autoritatea, dar o făceau într-o manieră foarte selectivă. Apreciau, firește, accentul pus de Marx pe efectele distructive ale acumulării capitaliste – exploatare, sărăcie şi degradare spirituală – şi pe consecinţele antiumane ale diviziunii muncii în formele sale

avansate. Receptau, de asemenea, favorabil acele părţi ale teoriei care denunţau democraţia „formală”, libertăţile politice şi întreaga suprastructură liberală a capitalismului şi a liberei concurenţe. Pe de altă parte, respingeau teza lui Marx că sistemul capitalist reprezenta un uriaş progres istoric şi că eliberarea poporului muncitor trebuia să fie precedată de evoluţiile sociale şi tehnologice produse de capitalism; pe scurt, respingeau teoria marxist-hegeliană a progresului prin contradicţie şi orice sugestie că toate ţările ar trebui să treacă prin aceleaşi etape istorice şi să suporte rigorile şi nedreptatea acumulării capitaliste înainte de a se angaja într-o revoluţie socialistă. Existau, desigur, dispute între ei în ceea ce priveşte înţelesul real şi gradul de aplicabilitate al teoriei lui Marx despre capitalism, mai ales în lumina condiţiilor din Rusia; de altfel, chiar opiniile lui Marx şi Engels asupra acestei probleme, luate împreună, erau departe de a fi lipsite de orice echivoc.

Cei trei autori care au influenţat cel mai mult

gândirea radicală din Rusia în jurul anului 1870 au fost P.L. Lavrov, N.K. Mihailovski şi P.N. Tkaciov. Piotr Lavrov (1823-1900) a trezit în *inteligheţie* un sentiment de culpabilitate faţă de popor şi o dorinţă de a-şi corecta propriile privilegii. *Scrisorile istorice,* publicate la sfârşitul anilor ’60, şi periodicul Vperiod, care apărea la Zürich între anii 1873 şi 1876 (Lavrov fugise din Rusia în 1870), făceau apel la membrii tineri ai *inteligheţiei* să muncească în mijlocul poporului şi să aprindă flacăra revoluţiei. Sub influenţa lui Lavrov, combinată cu cea a lui Bakunin, între anii 1872 şi 1874 s-a produs faimoasa mişcare care a făcut ca sute de tineri să meargă la sate în scopul de a-i iniţia pe ţărani în socialism sau, în cazul adepţilor lui Bakunin, pentru a le trezi instinctele revoluţionare. Rezultatul pelerinajului a fost foarte descurajator. Nu a apărut niciun nou Pugaciov sau Stenka Razin şi nici nu s-a dovedit că ţăranii ar avea vreun entuziasm latent pentru socialism; ei erau mai degrabă dispuşi să-i denunţe la poliţie pe agitatori decât să răspundă apelurilor tinerilor socialişti. Acest eşec a dus la slăbirea influenţei lui Bakunin, dar nu a subminat activitatea continuatorilor lui Lavrov, deşi aceştia au fost obligaţi să-şi schimbe tacticile.

Lavrov susţinea că *inteligheţia* poate şi trebuie să fie izvorul conştiinţei revoluţionare, dar nu credea că ţăranul rus era revoluţionar şi socialist de la natură. Credinţa sa în misiunea *inteligheţiei* avea un caracter moral, şi nu unul determinist. El nu susţinea că ar exista vreo lege istorică în stare să asigure adoptarea socialismului în Rusia, dar credea că acesta poate fi instaurat de o elită iluminată care se identifică moral cu cauza poporului. El cerea de la tinerii din *inteligheţia* sacrificiu de sine şi spirit combativ, crezând că succesul lor avea să depindă de fermitatea voinţei populare, şi nu de legi istorice inevitabile. Lavrov reprezenta, împreună cu Mihailovski, un punct de vedere numit mai târziu în Rusia „sociologie subiectivă”. Aceasta presupunea că procesele sociale, spre deosebire de cele naturale, sunt determinate în parte de idealuri şi de dorinţe subiective care-i animă pe oameni, pentru că le

consideră drepte, şi nu neapărat pentru că se aşteaptă ca ele să triumfe. Opinia noastră despre faptul că ceva este corect din punct de vedere moral nu poate depinde de faptul că socotim că acel lucru este inevitabil; şi aşa cum istoria este influenţată de faptul că mulţi oameni îşi privesc propria poziţie ca pe una corectă din punct de vedere moral, nu există niciun motiv pentru a crede că toate legile universale indiferente faţă de dorinţele şi idealurile umane sunt menite să influenţeze procesul istoric în vreo direcţie anume. Lavrov împărtăşea credinţa în obştea sătească privită ca un posibil nucleu al socialismului în Rusia, dar nu glorifica înapoierea tehnică şi economică a ţării; el credea că răspândirea idealurilor socialiste printre masele muncitoare va duce la o revoluţie, după care toate problemele dezvoltării economice aveau să fie rezolvate. Cât despre lupta pentru o constituţie şi pentru libertate politică, aceasta nu ar putea fi decât o sursă de confuzie şi o risipă de energie revoluţionară. Elementele de bază ale ideologiei lui Lavrov – negarea determinismului istoric şi a caracterului inevitabil al capitalismului în Rusia, credinţa în *intelighenţia* privită ca avangardă a socialismului, rolul creativ al idealurilor în istorie, obştea sătească privită ca nucleu al socialismului, indiferenţa faţă de lupta politică pentru „liberalizare” – constituie împreună un stereotip care avea să fie ţinta principală a atacului marxist. Dintre toţi scriitorii premarxişti, Lavrov a contribuit în mod special la trezirea conştiinţei revoluţionare şi socialiste a *inteliehentiei* ruse.

Atacurile sale la adresa religiei, pe care o privea ca pe rodul ignoranţei, la adresa legii ca instrument de constrângere folosit de clasele privilegiate, la adresa proprietăţii private care rezulta din furt, accentul pus pe calităţile morale şi pe motivaţia morală care trebuiau cultivate de revoluţionari, apelul său la ascetism revoluţionar şi la educarea poporului, toate acestea au alcătuit etosul radical care a dominat multă vreme în Rusia şi a inspirat într-o măsură considerabilă *intelighenţia* social-democrată.

N.K. Mihailovski (1842-1904) a jucat un rol mult

mai importat decât Lavrov în polemicile antinarodniciste ale marxiştilor. Ca scriitor, a fost activ mai multă vreme şi a fost mult mai influent, trăind în Rusia şi scriind în presa autorizată legal; în plus, spre deosebire de Lavrov, nu a fost un revoluţionar.

Mihailovski a încercat să integreze problema ţărănească din Rusia într-o filosofic socială bazată pe principii personaliste şi moraliste. în cărţile şi articolele sale din Otecestvenie zapiski (Analele patriei) şi mai apoi, în anii ’80, în propriul său periodic Russkoe Bogatstvo (Bogăţia Rusiei), s-a concentrat asupra analizei efectelor sociale ale economiei capitaliste şi a demonstrat cu ajutorul sociologiei subiective că nu era istoriceşte necesar ca Rusia să o apuce pe dureroasa cale a proletarizării şi a luptei de clasă. Nu existau legi inexorabile ale istoriei independente de idealurile umane. Reflectând asupra societăţii, întrebarea necesară era: „Ce este de dorit?”, şi nu: „Ce este necesar?” Procesele sociale erau opera poporului şi depindeau, cel puţin în parte, de ceea ce oamenii considerau a fi bun.

Gândirea socială ar fi trebuit structurată în categorii normative, pentru că valorile general acceptate reprezentau, chiar din acest motiv, o forţă socială reală. În general, nicio idee de progres nu se putea naşte fără nişte premise evaluaţive; nu se punea problema de a urmări idealurile irealizabile ale unei sociologii eliberate de judecăţi de valoare, ci de a examina critic valorile fundamentale ale teoriilor contemporane ale progresului, şi anume cele ale pozitiviştilor şi marxiştilor.

Critica lui Mihailovski era astfel îndreptată atât împotriva lui Spencer, cât şi a marxiştilor. Spencer credea că progresul se bazează pe o diferenţiere nelimitată a tuturor formelor de viaţă, astfel încât dezvoltarea diviziunii muncii în societate era progresul *par excellence.* Dar, spunea Mihailovski, această afirmaţie era opusul adevărului. Dacă pornim de la perspectiva binelui individual – şi indivizii sunt singura realitate socială –, vedem că diviziunea muncii duce la degradare spirituală şi

distruge posibilitatea unei dezvoltări integrale a individului. Aceasta era şi perspectiva lui Marx. Scopul vieţii nu era acela de a dezvolta aptitudini izolate şi de a spori producţia pentru ea însăşi, ci de a extinde dezvoltarea armonioasă şi multiplă a personalităţii. Din acest punct de vedere, economia capitalistă, care favoriza specializarea în vederea unei productivităţi sporite, nu reprezenta o ilustrare a progresului, ci o calamitate culturală. Capitalismul însemna sărăcirea spiritului şi a trupului; el distrugea legăturile solidarităţii şi atomiza societatea, generalizând spiritul competiţiei şi al luptei. Rusia conservase totuşi, sub forma obştei săteşti, o forma de organizare socială şi productivă capabilă să blocheze drumul spre capitalism. *Obşcina* se baza pe cooperarea simplă, lipsită de complexitate, permiţând o dezvoltare personală completă; membrii săi deţineau o proprietate comună şi trăiau într-o stare de solidaritate, şi nu de competiţie. în forma ei actuală, nu reprezenta un ideal, dar sarcina era aceea de a înlătura obstacolele externe care îi împiedicau dezvoltarea, şi nu de a încuraja factorii care îi distrugeau ordinea în numele „progresului" abstract. Marxiştii, prin credinţa lor în caracterul inevitabil al capitalismului în Rusia, predicau în realitate o doctrină a pasivităţii şi a capitulării, acceptând posibilitatea ca majoritatea muncitorilor să fie condamnaţi la proletarizare, exploatare şi moarte spirituală. Aclamând capitalismul ca pe o forma de progres, ei foloseau de fapt un concept al progresului în cadrul căruia ideea abstractă de „bine comun" era total independentă de binele indivizilor care alcătuiau societatea. Dar, în realitate, toate valorile umane erau valori personale. Nu existau bine general şi nici societate perfectă care puteau fi opuse beneficiului indivizilor, pentru că aceşti indivizi, şi nu societatea, sunt cei care simt şi gândesc, suferă şi doresc. Dominaţia valorilor impersonale, chiar şi a celor ca „dreptatea" sau „ştiinţa", asupra indivizilor reali este contrară a tot ceea ce poate fi numit pe bună dreptate „progres".

Marxiştii îl priveau pe Mihailovski, nu fără temei, ca pe un critic romantic al capitalismului. în criticile

sale recunoaştem unele teme ale literaturii romantice, ale socialiştilor utopici, ale lui Rousseau şi ale anarhiştilor, ale lui Saint-Simon şi ale continuatorilor săi, ale lui Stirner şi Herzen. Aceste critici se suprapuneau în punctele lor esenţiale cu filosofía socială a lui Marx (consecinţele nefericite ale diviziunii muncii, înlocuirea solidarităţii cu competiţia etc.), cu diferenţa că, pentru Marx, pentru a ajunge la mântuire, umanitatea trebuia să coboare mai întâi în infernul capitalismului; ca tiranie a banilor şi a maşinilor asupra fiinţelor umane vii, acesta va sfârşi prin a se autodistruge, permiţându-le oamenilor să-şi redobândească valorile pierdute. Totuşi, întrebarea era dacă aceasta se putea aplica la cazul fiecărei ţări în parte sau dacă faptul că, în anumite părţi ale lumii, capitalismul crease precondiţiile necesare socialismului nu le permitea cumva altor ţări să evite să treacă prin întregul ciclu. Marx însuşi s-a oprit asupra acestei probleme, iar consideraţiile sale bine cunoscute despre Rusia au oferit un sprijin important narodnicilor, care s-au folosit din plin de ele. în 1874, Engels, polemizând cu Tkaciov, s-a pronunţat ferm împotriva ideii că revoluţia socialistă ar putea avea loc într-o ţară fără proletariat ca Rusia. El a fost totuşi de acord că obştea sătească ar putea oferi un nucleu pentru socialism dacă ar supravieţui până în momentul în care s-ar fi produs o revoluţie proletară în Occident; cu alte cuvinte, ar putea exista o „cale rusească spre socialism” dacă socialismul ar triumfa mai întâi în habitatul său natural, adică în ţările intens industrializate. Această idee este reluată în prefaţa scrisă de Marx şi Engels la ediţia rusă a *Manifestului Comunist* (1882); dacă Revoluţia Rusă ar da semnalul pentru revoluţia proletară din Europa Occidentală, obştea sătească ar putea fi nucleul schimbărilor socialiste. Narodnicistii erau extrem de încântaţi mai ales de o scrisoare pe care Marx o adresase în 1877 editorului revistei Otecestvenie Zapiski; scrisoarea nu a fost trimisă, şi a fost publicată în Rusia doar în 1886. Marx afirma aici limpede că modelul din *Capitalul* se aplica numai la cazul Europei Occidentale şi nu avea pretenţia

validităţii universale (deşi trebuie să remarcăm că în textul *Capitalului* nu există nicio aluzie la o astfel de limitare). De aceea, continuă Marx, nu există niciun motiv necesar pentru care Rusia ar trebui să urmeze pas cu pas Occidentul, dar va fi obligată să facă aceasta dacă va continua în direcţia stabilită în 1861, pentru că, în acest caz, îşi va pierde şansa de a avea o dezvoltare aparte, necapitalistă. Marx exprimă chiar mai apăsat această idee într-o scrisoare din martie 1881 către Vera Zasulici şi în ciornele acestei scrisori. (Nici Vera Zasulici, nici Plehanov nu au crezut de cuviinţă să publice scrisoarea, pentru că, evident, se temeau că ar oferi muniţie narodniciştilor; scrisoarea a fost dezvăluită public doar după revoluţie.) Marx repetă în această scrisoare că argumentul din *Capitalul* nu anticipează în niciun fel problema *obşcinii,* dar adaugă că, reflectând asupra acesteia, crede că *obşcina* poate fi o sursă de regenerare socială dacă nu este distrusă de o presiune externă. Datorită înapoierii sale, Rusia este privilegiată social şi tehnologic. La fel cum ar putea adopta tehnologiile occidentale într-o formă dezvoltată şi gata făcută, fără a trece prin toate etapele pe care a trebuit să le parcurgă Europa Occidentală, şi aşa cum a putut institui instantaneu un sistem bancar şi de credite care a necesitat secole în ţările occidentale, tot astfel ar putea, în domeniul evoluţiei sociale, să evite ororile capitalismului şi să extindă obştea sătească într-un sistem de producţie universal. Marx nu prevede, desigur, că acest lucru se va întâmpla în mod necesar, dar repetă că Rusia are încă această posibilitate a dezvoltării noncapitaliste. Se poate spune că, în privinţa acestei probleme cruciale din polemicile ruseşti ale vremii, Marx a fost mult mai puţin marxist decât discipolii săi ruşi. Aceştia din urmă au demonstrat totuşi după 1890 că problema îşi pierduse sensul dat fiind că, până în acel moment, nicio putere nu putuse opri dezvoltarea capitalismului şi dezvoltarea *obşcinii.* Engels revenise, în această perioadă, la opinia sa iniţială şi, în scrisorile către Danielson din 1892 şi 1893, recunoştea că *obstina* era o cauză pierdută. Totuşi, într-o scrisoare din 1885 către Vera Zasulici îi

susţinea pe conspiratorii narodnici într-un alt mod, afirmând că Rusia se găsea într-o situaţie de excepţie, în care o mână de oameni ar fi putut să realizeze o revoluţie, dacă ar fi dorit.

Asupra acestui ultim aspect, Engels era de acord cu Tkaciov şi cu adepţii săi. Piotr Tkaciov (1844-1885) luase parte din prima sa tinereţe la activităţi ilegale şi fusese arestat de mai multe ori. Din 1873, trăia în străinătate şi devenise ideologul de frunte al acelor narodnici care îşi puneau speranţele într-o revoluţie declanşată printr-o conspiraţie teroristă. Tkaciov a ajuns la concluzia, formulată mai târziu de Marx, că, dacă Rusia s-ar fi angajat pe o traiectorie capitalistă, nimic nu ar mai fi putut împiedica dezvoltarea ei în acea direcţie şi ţara ar fi trebuit să treacă prin acelaşi martiriu ca Occidentul. Dar era încă timp pentru a evita acest pericol, pentru că, în Rusia, capitalismul încă nu era consolidat. Trebuie deci folosită ocazia şi trebuia declanşată imediat o revoluţie pentru a evita ciclul de dezvoltare capitalist. Nu era de niciun folos să contezi pe instinctele revoluţionare înnăscute ale poporului. Revoluţia nu putea fi decât rezultatul unei minorităţi conştiente şi bine organizate, al unui partid ilegalist cu o disciplină strictă şi o conducere centralizată. Obiectivul revoluţiei erau „fericirea pentru toţi” şi, în particular, abolirea inegalităţilor şi distrugerea culturilor elitiste. În acest punct, Tkaciov reia temele utopiilor totalitare ale secolului al XVIII-lea: societatea perfectă va elimina toate posibilităţile de apariţie a indivizilor excepţionali şi va crea condiţii egale de viaţă, oferind educaţie pentru toţi membrii săi; o autoritate centralizată a avangardei luminate va planifica fiecare aspect al vieţii publice. Tkaciov nu explică cum poate să domnească principiul egalităţii într-o societate în care majoritatea se supune dictaturii absolute şi nelimitate a revoluţionarilor sau în ce fel poate el să reconcilieze ura faţă de elitism cu presupunerea că puterea este deţinută de o elită revoluţionară. Comunismul său este unul nesofisticat şi lipsit de o viziune teoretică. Dar el este responsabil, mai mult decât oricine altcineva în Rusia, de ideea unui partid centralizat şi

disciplinat care să fie principalul agent al revoluţiei. Istoricii au accentuat în repetate rânduri rolul de precursor al lui Lenin în această privinţă. Asociaţia narodnică clandestină fondată în 1876 şi cunoscută sub numele de Zemlia i Volia (Pământ şi Libertate) îşi datora ideile organizatorice lui Tkaciov, deşi nu a adoptat ideologia sa socială. Lenin, deşi a exprimat cel mai mare dispreţ faţă de narodnici, mai ales către sfârşitul mişcării, avea o mare stimă fată de tradiţiile organizatorice ale mişcării narodnice din ilegalitate.

În ochii criticilor marxişti, toţi ideologii narodnici erau „subiectivişti", întrucât credeau că viitorul Rusiei putea fî modelat în chip decisiv prin idealurile morale răspândite de o elită luminată (Mihailovski), prin educarea socialistă a poporului sub conducerea *inteligheńţiei* (Lavrov) sau prin voinţa revoluţionară a unui partid organizat (Tkaciov). Rămânea însă fără răspuns întrebarea adresată de către Mihailovski marxiştilor: dacă atitudinea ştiinţifică şi complet nesubiectivă constă în acceptarea a ceea ce este considerat inevitabil, adică a ceea ce se întâmplă de fapt, atunci cum pot să-şi justifice marxiştii propria lor activitate revoluţionară? Această întrebare a revenit mai târziu, mai ales în disputa dintre marxiştii ortodocşi şi cei „legalişti". Narodnicii reluau în termeni ruseşti dilema care îl urmărise pe Marx în tinereţe, între fatalismul istoric şi o utopie moralistă. Cum poate fi justificată coerent, din punct de vedere teoretic, atitudinea unui revoluţionar care doreşte să evalueze fenomenele în relaţiile lor concrete de cauză-efect, fără a le măsura după criterii morale arbitrare, şi care nu vrea totuşi să rămână un simplu spectator sau un cronicar al evenimentelor, ci crede că le poate influenţa prin acţiunile sale?

Trebuie remarcat că doctrina narodnicistă în general şi glorificarea obştei săteşti, în particular, nu erau doar apanajul moraliştilor aflati în căutarea unui ideal social. Apărarea obstei şi ideea evitării capitalismului în Rusia aveau şi temeiuri pur economice, aşa cum au arătat, de exemplu, narodnicii Voronţov şi Danielson. Aceştia doi nu erau

nişte revoluţionari politici; dimpotrivă, au încercat să convingă guvernul că, pentru binele progresului economic şi social, ar trebui să înceteze să impună reforme de tip capitalist şi să promoveze industrializarea pe căi diferite (de cele capitaliste). Ei pretindeau că arbitrează între obştea sătească şi ordinea capitalistă din punctul de vedere al eficienţei economice, arătând, de asemenea, şi care erau implicaţiile sociale ale fiecăreia.

În articolele scrise în anii ’70 şi publicate sub forma unui volum în 1882, V.P. Voronţov (1847-1918) susţinea că, în Rusia, capitalismul nu era doar indezirabil, ci şi imposibil, cel puţin în forma lui dezvoltată. Rusia nu putea să urmeze aceeaşi cale cu Occidentul, în parte pentru că accesul ei la pieţele străine era blocat de concurenţi mai puternici, dar şi pentru că nu se putea baza pe o piaţă internă suficient de vastă pentru a permite expansiunea producţiei capitaliste. Dezvoltarea capitalismului până la acel moment se datora mai puţin condiţiilor naturale cât protecţionismului guvernamental; o politică falimentară şi incapabilă să-şi atingă scopurile, deşi ar fi putut reuşi să proletarizeze ţărănimea. Piaţa internă nu se putea extinde suficient, fiindcă sistemul capitalist îi deposeda pe ţărani de venitul cu care ar fi putut cumpăra produse industriale, prin distrugerea meşteşugurilor rurale. Anii care au urmat desfiinţării iobăgie! au arătat că pământul ajungea în mare măsură în mâinile ţăranilor, proprietatea asupra lui rămânând fărâmiţată. Voronţov nu era un adversar al industrializării şi un admirator zelos al tehnologiei primitive, dar credea că, în cazul în care guvernul ar promova capitalismul, Rusia ar suferi de toate relele sistemului fără a se bucura de beneficiile sale. Guvernul ar trebui să naţionalizeze acele ramuri ale industriei care cer investiţii majore şi ar trebui să cedeze producţia industrială la scară mică cooperativelor muncitoreşti; în acelaşi timp, ar trebui să înlăture poverile şi piedicile fiscale care dezbinau obştea sătească şi ar trebui să permită agriculturii să se dezvolte liber pe căi tradiţionale. Voronţov susţinea, astfel, un fel de socialism de stat

aflat sub protecţia guvernului ţarist. Desigur, marxiştii au luat în derâdere această propunere, dar, aşa cum observă Richard Pipes, ea nu este foarte diferită de principiile Noii Politici Economice a lui Lenin.

N.E Danielson, traducătorul *Capitalului* (1872) şi un marxist convins, susţinea de asemenea că, în Rusia, capitalismul era sortit să întâlnească nişte obstacole de netrecut; nu avea posibilitatea de a cuceri pieţe străine şi îşi distrugea propria piaţă internă prin proletarizarea ţărănimii şi prin generarea unui şomaj de masă. Nevoile sociale ale Rusiei nu puteau fi soluţionate decât printr-un sistem „popular” în care mijloacele de producţie aparţineau producătorilor. în loc de a fi distrusă, obştea sătească trebuia convinsă să adopte tehnologii moderne şi să devină astfel temelia societăţii socialiste.

Economiştilor[3] narodnici nu le păsa de libertăţile politice şi de constituţie mai mult decât majorităţii narodnicilor, dar şi-au ridicat împotrivă întreaga opinie radicală atunci când au prezentat un program de reforme prin care Rusia putea fi salvată sub oblăduirea ţarului. Totuşi, ei au pus prin aceasta noi probleme pe care literatura marxistă trebuia să le rezolve. în anii "90, problema pieţelor era una dintre cele mai discutate în cercurile marxiste. Pentru a dovedi că narodnicii nu aveau dreptate, trebuia dovedit că sistemul capitalist rusesc era capabil să creeze o piaţă suficientă pentru a se putea dezvolta. Această problemă a fost abordată de toţi autorii marxişti importanţi, inclusiv de Struve, Tugan-Baranovsky, Plehanov, Lenin şi Bulgakov.

Aproape imediat după debutul său la jumătarea anilor ’70, Zemlia i Volia s-a confruntat cu dilema de a se concentra asupra luptei politice sau asupra propagandei socialiste.

Primul obiectiv ar fi însemnat, în practică, o luptă pentru libertăţi constituţionale şi pentru liberalizarea Rusiei pe căi occidentale; dar narodnicii aveau aici o dificultate legată de faptul că această luptă părea incompatibilă cu idealurile lor socialiste. Dacă Rusia ar fi adoptat un sistem liberal şi

parlamentar, posibilitatea apariţiei socialismului s-ar fi amânat pe termen nedefinit, pentru că era greu de prevăzut un moment în care socialismul ar fi triumfat pe baza reprezentării populare. Adepţii ideologiei narodniciste tradiţionale preferau, de aceea, o politică a propagandei şi educaţiei revoluţionare, opunându-se atât ideii unei alianţe cu liberalii (care erau oricum rari în acel moment), cât şi încercării de a prelua puterea prin forţă revoluţionară. La scurtă vreme, în 1879, organizaţia avea să se despartă în două grupări. Adepţii luptei politice au alcătuit partidul Voinţa Populară (Narodnaia Volia), care avea un program de acţiune teroristă, în timp ce adversarii lor au format un grup numit împărţeala Neagră (Ciornîi Peredel), care să continue propaganda pentru împărţirea marilor domenii ţărănimii. Spre deosebire de idealurile abstracte ale socialismului, acest program era menit să atragă populaţia rurală, iar membrii grupului au rămas, prin aceasta, credincioşi tradiţiei narodniciste de a se concentra asupra problemelor înţelese de popor. Narodnaia Volia, o mică organizaţie de terorişti devotaţi şi curajoşi până la fanatism, a lăsat în urma sa legenda lui A.L Jeliabov şi a Sofiei Perovskaia, care au organizat asasinarea lui Alexandru al ILlea. Organizaţia nu a produs nicio lucrare teoretică semnificativă; propagandistul ei de frunte a fost Lev Tihomirov (1852-1923), care, mai târziu, şi-a repudiat convingerile revoluţionare şi a devenit ultrareacţionar şi monarhist. Jeliabov şi Perovskaia au fost spânzuraţi după asasinarea ţarului, pe 1 martie 1881; Jeliabov a declarat în faţa curţii că luptase pentru dreptate în numele lui Hristos şi a sărutat crucea înainte de execuţie.

În timp ce membrii grupului Narodnaia Volia considerau că cea dintâi sarcină revoluţionară era aceea de a lupta împotriva statului, a cărui distrugere ar elimina orice obstacol în calea eliberării sociale, adepţii apolitici ai împărţelii Negre se opuneau ideii blanquiste a preluării puterii fără participarea maselor. Represiunile care au urmat asasinării ţarului au distrus complet mişcarea narodnicistă clandestină, sub ambele ei forme. Dacă

eroii grupării Narodnaia Volia au devenit o legendă revoluţionară, mişcarea Ciornîi Peredel a produs primul ideolog remarcabil al marxismului rus, în persoana lui G.V. Plehanov.

XIV

PLEHANOV ŞI CODIFICAREA MARXISMULUI

Rolul lui Plehanov în istoria marxismului şi în răspândirea doctrinei marxiste poate fi considerat la fel de important precum cel al lui Kautsky. Plehanov este, de obicei, numit, pe bună dreptate, părintele marxismului în Rusia. Mulţi narodnici l-au citit pe Marx şi au fost influenţaţi de el, dar Plehanov a fost primul rus care a adoptat marxismul ca pe o concepţie despre lume autosuficientă şi integrală, care cuprinde toate problemele filosofice şi toate teoriile sociale şi oferă un ghid perfect pentru acţiunea politică. Toţi marxiştii ruşi din generaţia lui Lenin erau, fără excepţie, discipolii lui Plehanov şi recunoşteau acest fapt. în plus, scrierile sale erau influente mult dincolo de graniţele Rusiei. Plehanov nu era un teoretician original şi nici nu avea această intenţie; el încerca să rămână credincios doctrinei, aşa cum o înţelesese, şi să o apere împotriva tuturor celor care ar fi putut să o ameninţe. Era un scriitor talentat, cu o bună cunoaştere a istoriei, a literaturii universale şi a gândirii sociale, deşi era mai puţin familiarizat cu filosofia pură. Era, de asemenea, un excelent publicist şi propagator al doctrinei marxiste. Avea o minte foarte dogmatică şi atrasă de schematizări atotcuprinzătoare. A făcut probabil mai mult decât oricine altcineva pentru a reduce marxismul la o formă catehetică; a scris primele lucrări care pot fi numite manuale de marxism şi care au şi fost folosite ca atare. Rolul său major în istoria rusă este cu atât mai uimitor cu cât şi-a petrecut întreaga existenţă de marxist ca emigrant,

menţinând legătura cu problemele ruseşti cu ajutorul periodicelor şi al conversaţiilor cu prietenii; a scris despre misiunea proletariatului rus fără a avea niciun contact cu muncitorii ruşi. Cu toate acestea, el a fost instigatorul real al mişcării marxiste în Rusia şi, prin urmare, al social-democraţiei ruseşti.

1. *Originile ortodoxiei marxiste în Rusia*

Gheorghi Valentinovici Plehanov (1856—1918), fiul unui proprietar de pământ, s-a născut la Gudalovka în provincia Tambov, în Rusia Centrală. A urmat Şcoala de Cădeţi la Voronej şi în 1873 s-a înscris la Academia Militară Constantină din Sankt-Petersburg. A abandonat însă cariera militară după câteva luni şi, în 1874, s-a înscris la Institutul de Minerit. Pierzându-şi interesul pentru studiu, a fost exmatriculat după doi ani. În acest timp, a devorat scrierile lui Cernîşevski şi ale altor autori radicali şi a întâlnit mai mulţi revoluţionari, printre care şi pe Pavel Akselrod şi Lev Deutsch, care aveau să devină cei mai apropiaţi colaboratori şi prieteni ai săi. La vremea respectivă, cei doi erau narodnici din grupul adepţilor lui Bakunin. Plehanov a fost unul dintre fondatorii publicaţiei Zemlia i Volia, iar, în 1876, a fost coorganizatorul şi oratorul principal al unei demonstraţii din Sankt-Petersburg împotriva persecuţiei politice din Rusia. A fugit la Berlin pentru a scăpa de arestare şi a revenit în Rusia la mijlocul anului 1877 pentru a-şi începe activitatea de revoluţionar de profesie. A lucrat o vreme la Saratov, unde a organizat acţiuni de propagandă antiţaristă şi grupuri revoluţionare şi a compus manifeste şi apeluri în spiritul lui Bakunin. În acea perioadă, împărtăşea dispreţul narodnicilor pentru acţiunea politică ce viza reformele liberale şi constituţionale, dar se opunea actelor teroriste individuale, considerându-le ineficiente şi neconforme cu cultul poporului. Era, în această privinţă, un narodnicist „clasic”, iar atunci când sa ajuns la momentul rupturii, în 1879, s-a declarat împotriva teroriştilor şi a devenit liderul grupului împărţeala Neagră, care se concentra asupra propagandei în rândul poporului, având convingerea că numai o mişcare de masă a

muncitorilor şi a ţăranilor ar putea aduce libertatea în Rusia. Aceste activităţi erau însă executate doar de o mână de conspiratori şi aveau să fie în curând oprite de represiunea poliţiei. Grupul mai părea încă să supravieţuiască la începutul anului 1880, dar în cursul acelui an membrii săi marcanţi – Plehanov, Deutsch şi Vera Zasulici – au fost obligaţi să fugă în străinătate.

Plehanov, care nu avea să revadă Rusia până în 1917, s-a stabilit la Geneva. În primii doi ani petrecuţi aici s-a convertit la marxism, ceea ce nu înseamnă că acesta îi fusese înainte cu totul străin; ca mulţi alţi narodnici, era familiarizat cu doctrina marxistă şi accepta multe dintre principiile sale. Dintre articolele pe care le-a scris ca narodnic, putem deduce că subscria la doctrina materialismului istoric şi nu era de acord cu „sociologia subiectiva”, dar era de părere că dependenţa generală a sistemelor politice şi ideologice de baza economică era compatibilă cu ideea că Rusia ar fi putut, datorită circumstanţelor sale istorice speciale, să evite calea dezvoltării occidentale. în acord cu filosofia socială a lui Bakunin, Plehanov argumenta în termeni marxişti împotriva unui plan de luptă politică pentru liberalizare în Rusia; dat fiind că dezvoltarea socială depindea în ultimă instanţă de baza economică, scopul trebuia să fie o revoluţie socială, şi nu una politică, deci nu schimbări în cadrul suprastructurii, ci o transformare a sistemului economic al tării. Convertirea lui Plehanov la marxism nu însemna că ajunsese să creadă în primatul condiţiilor economice, opus „ideilor”, sau într-un materialism care se opunea religiei (îşi pierduse credinţa religioasă încă din prima tinereţe); convertirea consta în faptul că adoptase trei concluzii de bază privitoare la condiţiile ruseşti, care nu erau compatibile cu ideologia narodnicistă. Acestea erau: în primul rând, socialismul trebuia să fie precedat de o revoluţie politică de tip liberal-democratic; în al doilea rând, Rusia trebuia să treacă printr-o fază capitalistă înainte de a fi pregătită pentru transformarea socialistă; în al treilea rând, această transformare

trebuie realizată de proletariatul industrial, şi nu de „popor” în general şi cu atât mai puţin de ţărănime. Pe scurt, acceptarea marxismului însemna la Plehanov mai curând o schimbare a ideilor sale despre strategia politică decât o modificare radicală a concepţiei sale despre lume.

După ce a adoptat marxismul, Plehanov i-a rămas credincios întreaga viaţă. Şi-a modificat, într-o anumită măsură, poziţia faţă de anumite probleme legate de tactica social-democrată din Rusia (deşi, de multe ori, fără să-şi dea prea bine seama de acest lucru), dar marxismul i-a oferit satisfacţia intelectuală a unui sistem care

nu lăsa nimic la voia întâmplării şi care îi permitea să creadă în regularităţile de fier ale istoriei şi să prevadă „în principiu” toate evenimentele viitoare. După ce a dobândit încrederea în acest sistem atotcuprinzător, Plehanov nu şi-a mai schimbat opiniile asupra chestiunii teoretice, repetând la nesfârşit aceleaşi adevăruri şi aducând, în cel mai bun caz, noi exemple sau aplicând vechile adevăruri dogmatice la probleme inedite.

La Geneva, unde era urmărit de necazuri financiare (primea ajutor din partea lui Lavrov şi, ulterior, avea să trăiască mai mult din scrierile sale şi din prelegeri ocazionale), Plehanov a încercat o vreme să-şi continue activităţile narodniciste; a publicat două numere ale unei reviste şi a luat contact cu ceea ce mai rămăsese din organizaţie în Rusia. Eforturile sale au fost totuşi zadarnice, atât din cauza slăbiciunii organizaţiei, cât şi din cauză că membrii săi şi-au schimbat opiniile în direcţia social-democraţiei.

După ce se auto convinsese că lupta pentru libertăţile democratice era cea mai stringentă necesitate în Rusia, că regimul politic în care trăiau clasele exploatate nu era o chestiune insignifiantă şi că o schimbare de la absolutism la democraţia burgheză nu însemna, cum susţineau narodnicii, doar înlocuirea unui exploatator cu altul, Plehanov trebuia să se confrunte cu problema relaţiei dintre mişcarea muncitorească şi burghezie. În perioada sa narodnicistă susţinuse că lupta pentru libertăţile

politice era problema burgheziei şi că dacă mişcarea revoluţionară ar fi participat efectiv la această luptă nu ar fi făcut decât să scoată castanele din foc pentru propriii săi exploatatori. Dar, după ce decisese că lupta pentru democraţie era esenţială pentru viitorul socialismului, Plehanov trebuia să ţină cont de felul cum putea fi justificată, în contextul acestei lupte comune, alianţa dintre cele doua clase fundamental ostile, burghezia şi proletariatul. Problema avea să rămână principala sa preocupare pentru câţiva ani.

În 1883, o mână de emigranţi convertiţi la marxism au format Grupul pentru Emanciparea Muncii, prima organizaţie social- democrată rusă, în sens occidental. Aceasta nu a devenit niciodată un adevărat partid politic şi era alcătuită în realitate doar din membrii săi fondatori: Plehanov, Deutsch, Vera Zasulici şi Akselrod, care li s-a alăturat în exil; totuşi, în primii doi ani de existenţă, organizaţia a creat bazele ideologice ale social- democraţiei ruse. Acest lucru a fost posibil în principal datorită celor două cărţi scrise de Plehanov, *Socialismul şi lupta politică* (1883) şi *Dezacordurile dintre noi* (1885), care au marcat începutul rupturii dintre narodnicism şi mişcarea social- revolutionară din Rusia. Plehanov afirma că narodnicistii nu aveau dreptate să-i învinuiască pe marxişti că, întrucât susţineau că socialismul este un produs al dezvoltării capitalismului, trebuiau să se alieze cu burghezia; legile istoriei nu pot fi schimbate nici prin îndemnuri, nici prin cele mai pure motive revoluţionare. Cea dintâi sarcină era să descoperi în ce direcţie era împinsă Rusia de necesitatea economică inevitabilă. Şi era de acum limpede că obştea sătească era condamnată la dispariţie şi că nu putea constitui fundamentul organizării socialiste. Socialismul din Rusia, la fel ca acela din Occident, nu poate fi generat decât de contradicţiile interne ale economiei capitaliste care trebuiau să se răspândească în curând în toată ţara. După reformele lui Alexandru al II-lea, Rusia se angajase pe drumul către capitalism şi economie monetară şi acest fapt nu putea fi schimbat de visul unui „salt” de la economia naturală

primitivă la comunism. Diferenţierea capitalistă a ţărănimii începuse deja şi avea să continue, condamnând milioane de oameni la expropriere şi proletarizare; pământul avea să se concentreze în mâinile unui număr tot mai mic de proprietari care vor îmbunătăţi producţia cu ajutorul tehnicilor moderne. Industria şi transportul transformau inevitabil Rusia într-o ţară capitalistă supusă legilor acumulării. Societatea era sortită să fie împărţită între burghezie şi o armată crescândă a proletariatului, iar viitorul Rusiei avea să se decidă prin lupta dintre cele două clase.

Dezvoltarea capitalismului rus era însă încetinită de numeroasele rămăşiţe ale feudalismului şi de autocraţia politică. Burghezia era interesată de europenizarea Rusiei şi de înlocuirea absolutismului cu instituţii liberale. Nevoia cea mai mare a Rusiei nu era o revoluţie socialistă, ci o revoluţie politică burgheză care să înlăture obstacolele pe care le punea suprastructura de stat în calea dezvoltării libere a capitalismului. în ciuda speranţelor narodnicilor, această revoluţie nu putea să coincidă cu cea socialistă, care presupunea un stadiu avansat al dezvoltării industriale şi un proletariat înzestrat cu conştiinţă de clasă şi bine organizat. Rusia trebuia să treacă printr-o fază capitalistă, care nu putea fi evitată şi care trebuia chiar întâmpinată cu entuziasm. O revoluţie burgheză era în totalitate în interesul proletariatului, care avea nevoie de o perioadă de libertate pentru a se organiza şi pentru a-şi spori puterea în vederea viitoarei revoluţii socialiste.

Astfel, burghezia şi proletariatul, deşi clase fundamental antagoniste, aveau interesul comun de a susţine schimbările democratice din Rusia. Dar – şi aceasta este ceva extrem de [5]
important pentru strategia marxistă –, deşi următoarea revoluţie avea să fie una burgheză, nu rezulta că trebuia să fie înfăptuită de burghezie şi nici chiar că trebuia condusă de aceasta. Burghezia rusească, slabă şi laşă cum era, nu se va putea ridica la înălţimea misiunii sale şi, astfel, revoluţia burgheză va trebui să se desfăşoare sub conducerea

proletariatului. Acest argument avea să fie atacat foarte vehement de narodnici, care întrebau de ce ar trebui proletariatul să lupte pentru a deschide calea propriilor săi exploatatori. Plehanov le răspundea că acesta este un mod greşit de a pune problema. Proletariatul este interesat de dobândirea libertăţilor politice şi de înlăturarea autocraţiei ca o precondiţie a propriei sale victorii. Mai mult decât atât – şi aceasta este a doua trăsătură fundamentală a strategiei social-democrate în lupta împotriva absolutismului proletariatul nu trebuie să fie doar un instrument în mâinile burgheziei, ci o forţă independentă, conştientă de interesele sale şi de măsura în care ele coincid cu cele ale capitaliştilor şi conştientă şi că, pe măsură ce capitalismul îşi atinge obiectivele, antagonismul fundamental dintre proletariat şi burghezie va deveni din ce în ce mai evident.

Experienţa de zi cu zi nu le permite totuşi muncitorilor să îşi dezvolte o conştiinţă socialistă şi să fie pe deplin siguri de poziţia lor de clasă. Misiunea *inteligheņţiei* luminate este aceea de a acţiona ca un ghid spiritual şi politic şi de a-i face conştienţi de bătăliile care urmează. Proletariatul trebuie să înveţe lecţia revoluţiilor burgheze din Occident, unde, din cauză că lipseau conştiinţa de clasă şi organizarea, muncitorii şi-au vărsat sângele în mişcări revoluţionare de pe urma cărora a profitat doar burghezia. Proletariatul rus poate evita aceasta dacă este impregnat de conştiinţa socialistă printr-o mişcare social- democrată organizată, dar nu poate fi evitată şi situaţia în care, după o revoluţie burgheză, clasa muncitoare nu va fi conducătoare, ci se va opune sistemului pentru a cărui instaurare a luptat. Pe scurt, Rusia trebuie să urmeze aceeaşi cale ca Occidentul, dar există motive să credem că, tocmai din cauza înapoierii sale, capitalismul va înflori şi va decădea mai repede decât în Europa Occidentală. Prin adoptarea tehnologiilor avansate, prin învăţarea din experienţa altor ţări şi cu ajutorul unei baze teoretice deja existente, Rusia ar putea să scurteze ciclul de dezvoltare, dar nu va putea să-l evite cu totul. Intre revoluţia burgheză şi cea socialistă

trebuie să existe o perioadă de exploatare capitalistă. Mişcarea social-democrată ar trebui să profite de pe urma înfrângerilor şi greşelilor proletariatului occidental pentru a evita aceleaşi greşeli şi pentru a grăbi cursul evenimentelor.

În lumina acestor predicţii şi recomandări, întreaga ideologie narodnică este demascată ca o utopie reacţionară. Narodnicii vor ca Rusia să se bucure de beneficiile dezvoltării industriale fără a suporta consecinţele, care presupun proletarizarea ţăranilor, concentrarea proprietăţii asupra pământului şi declinul obştei săteşti. Ei vor, de asemenea, un socialism fără precondiţiile sale sociale, adică fără lupta de clasă dintre proletariat şi burghezie şi fără dezvoltarea socială, politică şi tehnologică specifică societăţii capitaliste. Acestea sunt nişte cerinţe contradictorii în sine şi contrare interpretării deterministe, ştiinţifice a fenomenelor sociale, care demonstrează că legăturile dintre diferitele aspecte ale vieţii sociale şi fazele succesive ale dezvoltării tin de necesitatea ¸ ? ? obiectivă, independentă de voinţa umană.

Chiar dacă presupunem că o mână de revoluţionari ar putea, printr-o întâmplare norocoasă, să pună mâna pe putere printr-un *coup d'état,* tot nu ar putea instaura un regim socialist în Rusia, întrucât capitalismul rusesc este insuficient dezvoltat. Rezultatul – cum scrie profetic Plehanov în *Dezacordurile dintre noi* – ar fi „un avort politic, în maniera vechiului imperiu chinez sau persan, o reînnoire a despotismului ţarist pe baze comuniste”.

În ambele lucrări menţionate mai sus, Plehanov s-a dovedit un adept radical al occidentalizării, şi a rămas astfel de-a lungul întregii sale vieţi. Datorită acestor lucrări, social-democraţia rusească a adoptat o ideologie „europeană”, care reflecta convingerea că modelele dezvoltării occidentale descrise de Marx erau pe deplin aplicabile la cazul Rusiei. Ele au fost fundamentul strategiei socialiştilor ruşi, care se concentrau pe o revoluţie politică de tip liberal. Programul includea două elemente paradoxale: proletariatul trebuia să fie forţa conducătoare a unei revoluţii burgheze şi sarcina *intelighenţiei* nonproletare era să-i inducă o conştiinţă revoluţionară clasei muncitoare. Primul ? î >

element nu intra în conflict cu doctrina lui Marx, dar lăsa deschisă problema cu care aveau să se confrunte socialiştii: dacă trebuie să existe o alianţă cu celelalte clase în cadrul unei revoluţii burgheze, ar trebui ca aliatul proletariatului să fie burghezia (aşa cum părea natural) sau ţărănimea ori, cel puţin, o parte a ei? Douăzeci de ani mai târziu, această dilemă a contribuit la despărţirea social-democraţilor ruşi în două tabere. Cât despre a doua premisă, este discutabil în ce măsură este coerentă cu modelul marxist; dar nici această controversă nu avea să se declanşeze decât mai târziu.

2. *Materialismul dialectic şi materialismul istoric*

Datorită credinţei lor de nezdruncinat în legile imuabile ale dezvoltării sociale, Plehanov şi grupul său au reuşit să-şi păstreze curajul şi speranţa pe parcursul deceniilor în care mişcarea revoluţionară din Rusia se stinsese complet şi reacţiunea părea să fi triumfat. Anii ’80 au reprezentat o perioadă de descurajare şi de declin politic. În această perioadă, Plehanov dobândise reputaţia de exponent principal al marxismului rus; lucrările sale pătrundeau în ţară în număr redus, dar au ajuns la puţinii oameni care, în anii 90, aveau să pună bazele mişcării social-democratice în interiorul Rusiei. În 1889, Plehanov a fost expulzat din Elveţia după explozia accidentală cauzată de un grup de terorişti ruşi cu care nu avea, de altfel, nicio legătură; s-a mutat în Franţa, dar a fost expulzat şi de aici în 1894, pentru că atacase guvernul francez într-un discurs la congresul Internaţionalei de la Zürich. A plecat la Londra, dar la scurtă vreme dupa aceea i s-a permis să se întoarcă la Geneva. La sfârşitul anului 1894, a publicat legal în Rusia, sub pseudonimul Beltov, o carte intitulată iniţial *în apărarea materialismului,* dar redenumită (pentru a putea trece de cenzură) *Cu privire la dezvoltarea concepţiei moniste asupra istoriei.* Această lucrare cu un titlu inofensiv l-a consacrat pe Plehanov în Rusia ca pe autoritatea supremă în materie de doctrină marxistă şi a fost

mulţi ani principala sursa din care credincioşii îşi extrăgeau cunoaşterea fundamentelor sale filosofice. Lucrarea conţinea

[1] [1] aproape toate elementele pe care Plehanov avea să le reia mai târziu în numeroasele sale lucrări despre probleme filosofice şi sociale. Pe lângă critica la adresa „sociologiei subiective”, ilustrată în special de lucrările lui Mihailovski şi Kareiev, şi la adresa utopiei narodniciste a „căii separate” a Rusiei, lucrarea este o expunere sistematică a marxismului şi a surselor sale teoretice; acestea din urmă sunt privite sub aspectul meritului lor în pregătirea drumului pentru o interpretare materialistă a istoriei, dar sunt semnalate şi „erorile” şi „inconsistenţele” lor idealiste. În această privinţă, Plehanov l-a urmat şi pe Engels, deşi a creat şi pe cont propriu un mare număr de stereotipuri care au devenit în timp monedă curentă în marxism.

După Plehanov, categoriile şi curentele intelectuale fundamentale ale marxismului proveneau din următoarele surse, purificate de erorile şi de contradicţiile lor.

în primul rând, materialismul secolului al XVIII-lea, în special cel francez al lui D’Holbach şi Helvétius. Acest curent avea meritul de a fi explicat fenomenele spirituale în termeni materiali; distingea în percepţia senzorială sursa întregii cunoaşteri şi susţinea că ideile şi sentimentele umane sunt create de mediul social. Concepţia cădea totuşi într-un cerc vicios atunci când interpreta schimbările din mediu ca pe un efect al influenţei ideilor. Mai mult, nu ajungea la o viziune evoluţionistă asupra istoriei; comitea eroarea „fatalismului” şi nu cunoştea metoda dialectică.

În al doilea rând, filosofía germană clasică, în special Hegel. Şi în această lucrare, la fel ca în altele scrise de Plehanov, cunoştinţele despre Hegel sunt preluate în mare parte de la Engels: imaginea este mult prea simplificată şi pare să se bazeze pe o lectură fragmentară şi superficială. Dialectica este prezentată ca o metodă de cercetare care ia în considerare toate fenomenele din punctul de vedere

al dezvoltării şi al interdependenţei lor şi care caută în fiecare formă de viaţă germenele propriei sale distrugeri şi al transformării în opusul său; caută să descopere pretutindeni forţe aflate dincolo de ceea ce apare la prima vedere. Dezvoltarea conformă cu schema „triadică” nu este, totuşi, esenţială în doctrina lui Hegel. Dialectica percepe şi salturile calitative din natură şi societate care apar în urma acumulărilor cantitative. Dialectica este astfel privită de Plehanov şi de Engels ca o metodă care poate fi abstrasă din filosofía hegeliană, detaşată de metafizica idealistă şi aplicată la o concepţie materialistă despre lume. Un alt mare merit al lui Hegel este acela de a fi observat că istoria omenirii se supune unor legi independente de voinţa individuală; cu toate acestea, el crede că necesitatea istoriei are o natură spirituală şi că, astfel, coincide „în final” cu libertatea. Marxismul transformă această concepţie idealistă despre lume, arătând că necesitatea istorică îşi are sursa în condiţiile materiale

de viata şi că libertatea constă în înţelegerea legilor istoriei şi în faptul de a profita de acestea pentru a acţiona în mod eficient.

În al treilea rând, socialismul utopic. Utopiştii au căutat modalităţi de reformare a societăţii, dar, în loc să studieze consecinţele inevitabile şi legile dezvoltării, au ridicat probleme de natură normativă, întrebând ce anume este bun sau dezirabil din punctul de vedere al cerinţelor naturii umane. Prin aceasta, s-au condamnat singuri la sterilitate, pentru că simpla bunăvoinţă nu poate produce prin ea însăşi schimbări sociale.

În al patrulea rând, istoricii francezi ai perioadei restauraţiei. Guizot, Thierry şi Mignet au contribuit mult la interpretarea proceselor istorice ca pe nişte lupte provocate de interesele materiale diferite ale claselor sociale şi, în această privinţă, au deschis calea marxismului. Dar au rămas legaţi de filosofía idealistă a istoriei, punând în ultimă instanţă conflictele sociale şi formele de proprietate pe seama naturii umane neschimbătoare, deşi postularea acestei naturi neschimbătoare nu poate în mod

evident să explice formele istorice schimbătoare.

Deficientele tuturor acestor teorii au fost în final remediate de filosofía lui Marx, pe care Plehanov o considera de o importanţă egală cu revoluţia copernicană sau cu darwinismul. Asemenea lui Copernic, Marx a pus bazele ştiinţelor sociale introducând ideea de necesitate în studiul fenomenelor sociale, o idee care stă la baza întregii gândiri ştiinţifice. (în filosofía istoriei a lui Hegel, necesitatea era doar o categorie logică. Plehanov nu explică, totuşi, în ce sens a introdus Copernic teoria necesităţii în ştiinţele naturii.) Dar comparaţia cu Darwin este mult mai semnificativă. Aşa cum Darwin a explicat evoluţia formelor de viaţă prin adaptarea speciilor la schimbările mediului (astfel înţelege Plehanov esenţa darwinismului), la fel a arătat şi Marx că istoria umanităţii poate fi explicată prin relaţia omului cu natura exterioară şi, mai ales, prin controlul său sporit asupra ei, datorat uneltelor. Monismul istoric al lui Marx se bazează pe premisa că „în ultimă instanţă” toate schimbările istorice se datorează dezvoltării uneltelor şi că abilitatea de a le produce determină natura speciei umane şi legătura socială de cooperare. Obiecţia că avansul tehnologic însuşi ar depinde de efortul intelectual nu este validă, pentru că progresul intelectual este la rândul său dependent de progresul tehnologic; în acest mod, cauza şi efectul se substituie mereu reciproc. În fiecare moment dat al istoriei, nivelul forţelor de producţie determină nivelul intelectual al societăţii, ceea ce include invenţiile tehnice, care fac producţia încă şi mai eficientă. Omul este în permanenţă transformat de circumstanţe exterioare şi, în consecinţă, nu există o natură umană neschimbătoare.

La un anumit nivel al forţelor de producţie apar relaţiile de producţie, care, la rândul lor, sunt baza instituţiilor politice, a psihologiei sociale şi a formelor ideologice. Totuşi, există în permanenţă o influenţă reciprocă: instituţiile politice afectează viaţa economică; economia şi psihologia unei societăţi sunt două faţete ale aceluiaşi proces, „producţia vieţii” sau lupta pentru existenţă, şi

ambele depind de nivelul tehnologiei. Atitudinile psihologice se adaptează la condiţiile economice, dar, „pe de altă parte”, conflictul tehnologiei cu relaţiile de producţie produce în cadrul psihologiei umane nişte schimbări care precedă schimbările economice. De aceea, marxismului nu i se poate reproşa partizanatul, pentru că ţine cont de întreaga varietate a reacţiilor reciproce din societate.

Condiţiile economice sunt şi sursa creaţiilor ideologice, care includ ştiinţa, filosofia şi arta. O formă de artă o poate într- adevăr influenţa pe alta, dar noţiunea de „influenţă” în sine nu explică nimic; oameni diferiţi nu se pot influenţa unii pe alţii din punct de vedere artistic decât dacă condiţiile lor sociale sunt similare.

Istoria nu poate fi explicată prin rolul ieşit din comun al unor minţi de excepţie. Dimpotrivă, istoria explică apariţia acestor genii: un geniu este cineva care intuieşte sensul relaţiilor sociale incipiente mai devreme decât alţi oameni şi care exprimă într-o formă mai desăvârşită tendinţa unei anumite clase sociale.

Dat fiind că necesitatea care guvernează lumea este universală, libertatea, din punct de vedere marxist – la fel ca în filosofía lui Spinoza sau Hegel nu înseamnă să dispui de un soi de marjă de eroare în care cauzalitatea nu mai acţionează, ci să fii capabil să controlezi natura prin înţelegerea legilor sale. Gradul acestui control sporeşte de-a lungul istoriei şi am atins punctul în care putem prevedea „triumful final al minţii asupra necesităţii, al raţiunii asupra orbirii legii”; aceasta se va întâmpla datorită faptului că oamenii au învăţat să conducă procesele sociale asupra cărora nu aveau anterior nicio putere. (Plehanov nu explică cum ar putea mintea să „triumfe” în acest fel dacă activitatea sa este guvernată de o necesitate de fier, astfel încât puterea omului asupra naturii este determinată de natura însăşi, într-un mod independent de fiinţele umane.)

Idei similare cu acestea sunt reluate ulterior în numeroasele articole, cărţi şi prelegeri ale lui Plehanov, dintre care multe au devenit lucrări

clasice pentru educaţia marxistă, chiar şi în afara Rusiei: de exemplu, *Problemele fundamentale ale marxismului* (1908), *Rolul personalităţii în istorie* (1898) şi *Contribuţii la istoria materialismului* (1896). Toate aceste lucrări teoretice sunt într-o anumită măsură nişte polemici îndreptate împotriva celor pe care autorul îi privea în momentul respectiv ca pe cei mai periculoşi duşmani ai integralităţii şi coerentei doctrinei marxiste. Aceasta înseamnă că aceşti adversari erau fie familiarizaţi cu marxismul, fie doreau să-l reformeze sau să-l revizuiască „din interior”; după narodnici, au urmat revizioniştii germani, apoi neokantienii, apoi şcoala empiriocriticistă din Rusia.

Spre deosebire de majoritatea marxiştilor din Europa Occidentală, care nu vedeau nicio legătură logică între marxismul privit ca o teorie a dezvoltării sociale şi vreo concepţie anume asupra problemelor epistemologice sau metafizice (şi Kautsky ajunsese în final să creadă că nu exista o asemenea legătură), Plehanov insista că marxismul este un corp teoretic complet şi integral care abordează toate problemele importante ale filosofici. „Materialismul dialectic” – se pare că Plehanov a fost primul care a folosit acest termen pentru a desemna întreaga filosofic marxistă – nu poate fi separat de „materialismul istoric”, care era aplicarea aceloraşi principii şi reguli de gândire la cercetarea fenomenelor sociale. Această insistenţă asupra caracterului integral al marxismului a fost moştenită de Lenin de la Plehanov şi a devenit o parte a ideologiei statului sovietic. Ea se bazează pe premisa că social-democraţia nu poate fi neutră faţă de nicio problemă filosofică şi că dispune de o concepţie atotcuprinzătoare despre lume care nu poate fi adoptată parţial fără a-i deforma toate componentele. Filosofía marxistă, aşa cum era prezentată de Plehanov, era o reluare, fără nicio încercare de analiză, a formulelor lui Engels, de regulă într-o formă exagerată. Materialismul se bazează pe afirmaţia pe care marxismul a adoptat-o de la Feuerbach, că Existenţa sau materia „este primordială” şi că întreaga gândire este produsul Existenţei. Totuşi, materialismul dialectic se

desparte de Feuerbach afirmând că subiectul uman nu înregistrează doar pasiv obiectele, ci ajunge să cunoască lumea în procesul acţiunii sale asupra ei. Aceasta nu înseamnă, spune Plehanov, că oamenii constituie sau contribuie la formarea obiectelor de care devin constienti, ci doar că această cunoaştere a obiectelor „în ele însele” se produce în principal ca un rezultat al muncii, şi nu al contemplaţiei. Materialismul este o teorie incontestabilă, confirmată de ştiinţă, şi toţi criticii săi moderni – Croce, Schmidt, Bernstein – nu fac decât să repete argumente care au fost respinse de Feuerbach cu mult timp în urmă. Dialectica este teoria dezvoltării lumii cu toate interconexiunile, contradicţiile şi „salturile” sale calitative, iar aceste lucruri sunt demonstrate de ştiinţa modernă, de pildă de teoria mutaţiilor a lui De Vries (Plehanov nu explică în ce fel sunt pregătite mutaţiile biologice de o acumulare de „schimbări cantitative”). Schimbările calitative se observă în transformarea apei în gheaţă sau în vapori, a crisalidei în fluture sau, în aritmetică, atunci când după cifra 9 facem un „salt” la numerele compuse din două cifre. Plehanov este plin de asemenea naivităţi, iar una dintre ele este ideea că toate „contradicţiile dialectice” sunt incompatibile cu logica formală, ceea ce aminteşte de afirmaţia filosofilor eleaţi că mişcarea este autocontradictorie, pentru că un corp în mişcare se află şi în acelaşi timp nu se află într-un anumit loc. Aşa cum starea de repaus este un caz particular al mişcării, logica formală este un caz particular al logicii dialectice şi „se aplică” la realitatea privită ca fiind neschimbătoare. O revoluţie politică este un exemplu de salt calitativ; contradicţiile dialectice includ lupta de clasă etc.

Toate aceste argumente, care aveau să devină o parte a canonului materialismului dialectic în Rusia, sunt dovada superficialităţii educaţiei filosofice a lui Plehanov şi a simplicităţii extreme a gândirii sale. în chestiunile legate de materialismul istoric dovedeşte o mai mare capacitate de analiză şi o mai bună cunoaştere a subiectului. Şi aici este însă preocupat, mai întâi de toate, să-şi păstreze credinţa monistă în

„forţele de producţie” privite ca o forţă autosuficientă a istoriei. Totuşi, urmându-l pe Engels, se opune afirmaţiei că marxismul explică toate procesele istorice prin intermediul unui „factor unic”, dat fiind că, aşa cum susţine Plehanov, toti „factorii” sunt doar nişte abstracţii metodologice; există în realitate numai un singur proces istoric şi acesta este determinat „în ultimă instanţă” de progresul tehnologic. Expresia „în ultimă instanţă”, cum explică Plehanov, înseamnă că într-o societate putem distinge „faze intermediare” în care forţele de producţie determină diferite caracteristici ale vieţii sociale: condiţiile economice, sistemul politic, psihologia şi ideologia. În plus, există întotdeauna factorul interacţiunii: suprastructura este determinată de bază, dar reacţionează ulterior asupra ei; baza este constituită de cerinţele forţelor de producţie, dar şi ea influenţează, la rândul ei, aceste forţe ş.a.m.d.

Aceste idei nu pot fi prinse într-un ansamblu coerent. La fel ca alţi marxişti din vremea lui, nici Plehanov nu poate explica cum poate fi împăcata credinţa în forţele de producţie privite ca o cauză ultimă a evenimentelor cu teoria interacţiunii. Dacă[5] „stadiile superioare” pot provoca schimbări în cele mai joase, nu este limpede ce mai rămâne din „monismul” istoric sau cum se mai poate spune că stadiile inferioare le condiţionează „în ultimă instanţă” pe cele superioare; dacă schimbările nu pot fi provocate în acest fel, atunci ce se mai înţelege prin „interacţiune”? De asemenea, nu este deloc clar cum se poate spune, de exemplu, că instituţiile politice, ideologiile şi relaţiile de proprietate sunt „simple abstracţiuni” folosite în argumentaţie, deşi se face în acelaşi timp o distincţie substanţială între „stadii”, afirmând, în plus, că totul depinde de schimbări în cadrul forţelor de producţie, ca şi când, din anumite motive, acestea nu ar fi nişte „factori” la fel ca oricare alţii. În *Problemele fundamentale ale marxismului,* Plehanov adaugă că forţele de producţie sunt determinate de condiţiile geografice, astfel încât se pare că, în ciuda a ceea ce a afirmat în alte lucrări, acestea sunt cauzele reale şi ultime ale istoriei. Este limpede că Plehanov, la fel ca alţi

marxişti, vrea să-şi păstreze credinţa într-un principiu unic care să explice întreaga istorie şi să nu împărtăşească opinia simţului comun conform căreia evenimentele se datorează, în general, unei varietăţi de cauze concurente. De aici provin şi numeroasele sale rezerve menite să atenueze rigoarea explicaţiei „moniste”, dar care, de fapt, distrug această explicaţie, tot aşa cum expresia vagă „în ultimă instanţa” îşi pierde sensul atunci când ne referim şi la
„interacţiune”. Suntem, de fapt, retrimişi la concepţia împărtăşită de simţul comun, potrivit căreia evenimentele importante sunt generate de o multitudine de forţe a căror pondere relativă nu poate fi calculată, care includ, desigur, nivelul tehnologic al unei societăţi, structura de clasă sau sistemul politic. Dar această interpretare nu are nimic specific marxist şi nu poate fi, de aceea, rostită de adevăratii credincioşi.

Plehanov, asemenea lui Kautsky, este convins şi de faptul că procesele sociale pot fi studiate în chip tot atât de obiectiv ca fenomenele naturale, dat fiind că istoria umanităţii se supune unor legi universale ale schimbării – evoluţie, contradicţie, salturi
calitative – întocmai ca formaţiunile geologice. În acest punct, el răspunde criticii lui Stammler conform căreia marxiştii ignoră caracterul teleologic al comportamentului uman şi că atunci când îndeamnă omenirea să coopereze cu ceea ce ei pretind a fi progresul inevitabil este ca şi când ar cere ajutorul pentru o eclipsă de soare care se va produce oricum, fără ajutorul omului. Această critică este neîntemeiată, spune Plehanov, pentru că marxiştii recunosc că printre circumstanţele necesare anumitor procese se numără şi acţiunile îndreptate spre un scop ale indivizilor, sentimentele, pasiunile şi dorinţele lor; ei susţin totuşi că asemenea sentimente şi dorinţe sunt determinate în mod necesar de forţele de producţie şi de condiţiile sociale pe care le produc aceste forţe. Plehanov pare însă să rateze miza obiecţiei lui Stammler, la fel cum a făcut şi Kautsky în cazul lui Bauer. Una este să reflectezi la istoria trecută, în care sentimentele

umane, dorinţele şi scopurile par să fie doar nişte factori psihologici şi sociali care contribuie la constituirea unui curs al evenimentelor, şi cu totul altceva să evaluezi contribuţia proprie a cuiva la nişte procese despre ale căror rezultate viitoare crezi că sunt determinate de forte istorice irezistibile. Dacă un individ reflectează asupra scopurilor spre care tinde sau asupra raţiunii de a lua parte la o anumită mişcare socială, afirmaţia că scopurile sale, oricare ar fi ele, sunt determinate irevocabil de forţele de producţie nu-l va ajuta să se hotărască în niciun caz mai mult decât l-ar ajuta afirmaţia că anumite rezultate ale procesului istoric sunt inevitabile. Plehanov afirmă că, dacă te alături unei mişcări sociale pe care o consideri istoric necesară şi, în mod cert, victorioasă, îţi vei privi propria acţiune ca pe o verigă indispensabilă în cadrul acestui proces necesar. Dar aceasta nu oferă un răspuns pentru Stammler; opinia că o mişcare va învinge nu este în sine un argument pentru a te alătura ei, cu excepţia situaţiei în care cineva vrea cu orice preţ să fie de partea celor care câştigă. Acest punct de vedere, propriu oportunistului care priveşte lucrurile pe termen lung, este desigur o cale posibilă, dar nu este cea pe care o are în vedere Plehanov şi nici nu răspunde întrebării cu privire la temeiurile morale care susţin alăturarea de o mişcare despre care se ştie sigur că va învinge. Dacă nu există asemenea temeiuri, atunci nu există niciun motiv pentru a te alătura mişcării, iar dacă există, atunci ele trebuie să provină dintr-o altă sursă decât „legile istorice”. Aceasta era obiecţia neokantiană pe care Plehanov nu a reuşit să o înţeleagă. El se percepea ca o verigă necesară în procesul schimbării socialiste, presupunând că aceasta n-ar fi putut avea loc fără el, ceea ce poate fi adevărat în cazul său, dar intră în conflict cu propriile sale principii despre rolul istoric al individului şi nu explică nici de ce el sau oricine altcineva ar fi trebuit să-şi asume rolul de verigă necesară.

Pentru a rezuma caracteristicile scrierilor teoretice ale lui Plehanov, putem spune că sunt marcate de următoarele trăsături: o convingere

absolută cu privire la necesitatea istorică; negarea oricărei distincţii elementare între cercetarea naturii şi cea a
societăţii; credinţa că materialismul istoric este o „aplicare” a regulilor materialismului dialectic şi insistenţa de a trata aceste două domenii ca pe părţile componente ale unui întreg singular şi indivizibil; insistenţa asupra caracterului integral al marxismului, ca o concepţie social-democrată despre lume şi credinţa că social- democraţia ca atare trebuie să deţină o doctrină filosofică proprie; accentul puternic pe importanţa tradiţiei filosofice în geneza marxismului.

Plehanov a fost unul dintre principalii fondatori ai acelui stil de scriere marxistă pe care Lenin l-a adoptat într-o formă şi mai simplificată şi care aminteşte de polemicile unei secte religioase. După ce s-a autoconvins, în urma convertirii sale la marxism, că acesta furniza răspunsuri la toate problemele filosofici şi dezvoltării sociale, Plehanov nu a mai scris niciodată ca un om care căuta o soluţie la o problemă teoretică, ci ca un adept care apăra o doctrină instituţionalizată. El recurge la orice argument care îi este la îndemână nu în scopul de a urma discuţia în orice direcţie ar merge, ci de a-şi doborî adversarul la pământ. îşi ia în derâdere toţi oponenţii care invocă o autoritate ştiinţifică (fiindcă marxismul nu se înclină în fata niciunei alte autorităţi în afară de el însuşi), dar citează orice autoritate care îi serveşte pe moment, indiferent dacă ştie ceva din domeniul aflat în discuţie, astfel încât cade mereu în eroare factuală. Acumulează exemple care confirmă „legile dialecticii” sau ale materialismului istoric fără a sesiza ce prăpastie uriaşă există între o mulţime de exemple din cele mai banale (apa transformată în abur, mutaţiile biologice etc.) şi principiul general pe care se presupune că îl ilustrează, de exemplu acela că toate procesele constau într-o acumulare cantitativă care culminează într-un salt calitativ. Nu observă că, deşi este simplu să găseşti exemple de trăsături culturale particulare datorate nivelului tehnic al unei societăţi sau de trăsături ideologice datorate luptei de clasă,

este la fel de simplu să găseşti exemple care susţin contrariul, de pildă că dezvoltarea tehnologică se datorează instituţiilor politice sau că instituţiile politice sunt îndatorate tradiţiilor ideologice. Asemenea exemple nu demonstrează, totuşi, nicio teorie generală a istoriosofîei dincolo de formulele vagi de tipul „pe de o parte”, anumite circumstanţe explică anumite lucruri, deşi, „pe de altă parte”, procesul poate decurge şi în sens contrar.

3. *Estetica marxistă*

în scrierile şi prelegerile lui Plehanov se dedică mult spaţiu examinării artei din punctul de vedere al materialismului istoric. Plehanov a fost un pionier în acest domeniu, alături de Mehring şi Lafargue. Era mai familiarizat cu istoria artei decât cu filosofía şi putea să-şi susţină argumentele cu exemple din diferite epoci. Totuşi, şi aici există o prăpastie între observaţiile sale, de multe ori pertinente, despre dependenţa activităţii artistice de condiţiile tehnice şi conflictele sociale şi teza sa generală, după care „viaţa artistică a naţiunilor civilizate nu este mai puţin supusă necesităţii decât cea a popoarelor primitive. Singura diferenţă este aceea ca, la naţiunile civilizate, arta nu mai depinde în mod direct de tehnică şi de mijloacele de producţie” *(Scrisori fără destinatar,* 1899-1900). Plehanov se foloseşte de relatările diverşilor etnografi pentru a arăta că, în societăţile primitive, arta este legată de muncă fie în sensul imitaţiei (ca în dansurile de grup, despre care afirmă că mimează „plăcerea” de a munci), fie în sensul de a-i oferi o susţinere (de exemplu, ritmul muzical), fie prin asocierea cu valori ca bogăţia sau sănătatea fizică atunci când simbolurile care produc o asemenea asociere ajung să fie privite ca frumoase. Pe de altă parte, în societăţile împărţite în clase arta depinde numai indirect de forţele de producţie, dat fiind că „exprimă” ideile, sentimentele şi gândurile uneia sau alteia dintre clase. Comedia franceză din secolul al XVIIElea exprima nemulţumirea populară faţă de ordinea existentă, tragedia clasică exprima idealurile

curţii şi ale aristocratici s.a.m.d. Plehanov nu reuşeşte să

observe că aceste explicaţii nu sunt specific marxiste. Efectul intereselor de clasă şi al schimbărilor sociale asupra genurilor literare sau stilurilor de pictură era cunoscut de numeroşi istorici şi critici nemarxişti, între care se numără şi unii pe care chiar Plehanov îi citează, ca Guizot, Taine şi Brunetiere. Ceea ce este tipic pentru marxism nu este recunoaşterea acestor influenţe, ci afirmaţia că ele explică întreaga creaţie artistică şi că există o legătură necesară între starea relaţiilor de clasă dintr-o societate dată şi produsele sale artistice. Dacă această afirmaţie ar fi luată în serios, ar trebui să presupunem că o minte suficient de pătrunzătoare ar putea extrage întreaga artă şi literatură din situaţia economică: de exemplu, cineva ar putea să scrie operele lui Shakespeare dacă ar fi un cunoscător destul de bun al economiei Angliei elisabetane. Plehanov nu afirmă, desigur, ceva atât de absurd, dar nu observă că ar fi o consecinţă firească a teoriei sale. El încearcă mereu să demonstreze că activitatea artistică este determinată de valorile de clasă şi că valoarea unei opere de artă ar trebui judecată după conţinutul său, care poate fi exprimat şi într-un limbaj nonartistic; în acelaşi timp, doreşte să păstreze distincţia dintre conţinutul ideologic şi forma de expresie artistică. În acest punct, suntem salvaţi din nou de formula magică:

> în ultima instanţa, valoarea unei opere de artă este dată de importanţa specifică a subiectului ei. *(Arta şi viaţa socială,* 1912)

A cunoaşte geneza unei opere de artă înseamnă, aşadar, a cunoaşte criteriile valorii sale artistice; ele nu sunt absolute, pentru că totul se schimbă, dar sunt obiective, adică putem afirma cu certitudine ce este şi ce nu este frumos în condiţiile în care a fost produsă fiecare operă. Opera trebuie judecată prin corespondenţa dintre „idee” şi „formă”; cu cât acestea se suprapun mai mult, cu atât opera este mai reuşită. Dar, pentru a putea judeca în acest fel, ar trebui să ştim, independent de opera de artă concretă, ce „forme” sunt mai potrivite

pentru a exprima ideea dată, dar Plehanov nu ne spune nimic despre felul în care putem dobândi această cunoaştere. Şi aceasta nu este totul. Nu este suficient, adaugă el, ca forma să corespundă ideii; pentru ca opera să fie frumoasă, trebuie ca ideea să fie una „adevărată”. Putem remarca aici în ce măsură a dezvoltat Plehanov premisele fundamentale a ceea ce avea să fie numit „realism socialist”, în parte din proprie iniţiativă, în parte sub influenţa lui Cernîşevski. Nu înseamnă că preferinţele proprii ale lui Plehanov se bazau pe asemenea criterii şi nici că el atribuia o valoare artistică numai

operelor care „exprimau” idei în care credea; dimpotrivă, gusturile sale erau cele ale oamenilor cei mai educaţi din vremea sa, incluzând însă aversiunea faţă de noile curente din pictură. Dar teoria sa punea bazele măsurării valorii artistice în funcţie de utilitatea politică.

Plehanov credea că sloganul „artă pentru artă” şi ideea că principala sarcină a unei opere de artă era să producă valori artistice privite ca scopuri în sine erau efectul necesar al unui anumit tip de situaţie socială, cea în care artistul se simţea izolat de societate. Aceasta era, în opinia lui, starea de fapt de la cumpăna secolelor. Impresionismul şi cubismul erau semne ale decadenţei burgheze: cel dintâi era superficial şi nu privea dincolo de „învelişul exterior” al fenomenelor, iar cel din urmă era „un nonsens ridicat la puterea a treia”. Acelaşi lucru era valabil şi pentru literatura simbolistă din Rusia şi din străinătate, de exemplu Merejkovski, Zinaida Gippius şi Przybyszewski. Plehanov scria într-un pasaj emblematic:

> Să presupunem că artistul vrea să picteze o „Femeie în rochie albastră”. Dacă ceea ce pictează seamănă cu subiectul său, vom spune că este un tablou bun. Dacă, însă, tot ceea ce vedem pe pânză sunt câteva imagini stereometrice aruncate ici şi colo într-o manieră mai mult sau mai puţin primitivă, cu straturi mai mult sau mai puţin diluate de vopsea albastră, putem să numim lucrarea oricum, dar nu un tablou reuşit. *(Ibidem}*

Desigur, această naivitate nu are nimic

surprinzător. Se ştie că, după o anumită vârstă, oamenii nu mai pot aprecia noi forme artistice, care sunt mult prea diferite de cele cu care erau familiarizaţi în tinereţe, şi le resping ca extravagante şi nefireşti. Dar Plehanov nu priveşte aceste judecăţi doar ca pe expresia propriului său gust artistic, ci ca pe consecinţa logică inevitabilă a teoriei marxiste despre societate şi, deci, ca pe nişte afirmaţii „ştiinţifice”. Din acest punct de vedere, influenţa scrierilor sale, care practic au creat canoanele gustului estetic sovietic, a fost deplorabilă, deşi el credea sincer în libertatea creatoare a artistului şi ştia cât de inexpresivă era arta realizată sub constrângere, pentru a-i mulţumi pe stăpânii politici sau pentru a prezenta lumea aşa cum ar trebui să fie, şi nu cum este de fapt (a se vedea şi critica sa la *Mama* lui Gorki).

4. *Lupta împotriva revizionismului*

Ca un efect al industrializării rapide şi al marii foamete din 1891-1892, deceniul nouă a fost martorul unei renaşteri a activităţii politice în Rusia; marxismul şi ideologia social- democrată au devenit subiectul unor ample dezbateri publice. Intr-o anumita măsură, aceasta era şi o victorie a lui Plehanov în calitatea sa de exponent de frunte al doctrinei; dar grupările social-democrate mai mari sau mai mici care apăreau în oraşe produceau noi lideri şi teoreticieni care, deşi îl respectau pe Plehanov ca pe un dascăl, nu erau dispuşi să asculte orbeşte de sfaturile lui în activitatea politică. El nu era deloc încântat de această opoziţie şi pretindea autoritatea absolută în toate chestiunile legate de doctrina şi de politica socialistă din Rusia. Această stare de fapt a creat uneori situaţii tensionate, cea mai cunoscută dintre ele fiind dezamăgirea lui Lenin la întâlnirea cu maestrul, din 1900.

La sfârşitul anilor ’90, cea mai mare parte a energiei lui Plehanov era absorbită de controversele cu Bernstein şi cu neokan ticnii. El a fost primul care a lansat un atac frontal la adresa lui Bernstein şi a

fost, alături de Roşa Luxemburg, cel mai intransigent critic al revizionismului; niciun social-democrat german nu-i egala în virulenţă pe aceşti doi emigranţi din Europa de Est. Totuşi, spre deosebire de Roşa Luxemburg, el şi-a direcţionat atacurile împotriva bazelor filosofice ale revizionismului, pe care, spre deosebire de majoritatea criticilor, le privea ca pe un obiect de dispută de prim rang. El privea kantianismul ca pe o încercare de a induce o mentalitate burgheză în tabăra social-democraţilor; susţinea de la bun început că oamenii nu pot cunoaşte „lucruri în sine” şi că noţiunea lasă loc pentru credinţa religioasă, care a fost întotdeauna un instrument de aservire a claselor oprimate. în al doilea rând, în concordanţă cu teoria progresului infinit, kantienii priveau socialismul ca pe un ideal care poate fi aproximat gradual, fără a fi niciodată atins în mod deplin. Ei au creat astfel un fundament filosofic pentru reformism şi oportunism, abandonând socialismul ca ideal de atins şi revoluţia ca mijloc de a-l înfăptui. în acelaşi timp, Plehanov a atacat analizele schimbărilor din societatea capitalistă de care Bernstein se folosise pentru a-şi justifica ruptura de marxismul revoluţionar. Deşi clasa de mijloc reprezenta o proporţie crescândă în ansamblul populaţiei, iar starea proletariatului se îmbunătăţea în termeni absoluţi, aceasta nu slăbea teoria marxistă a intensificării antagonismului de clasă. Salariile puteau creşte, dar inegalităţile sociale sporeau şi mai mult (prin sărăcirea relativă a proletariatului). Dacă mentalitatea sindicalistă se răspândea în rândul muncitorilor, acest fapt nu se datora situaţiei de clasă, ci conducătorilor oportunişti. în această privinţă, argumentele lui Plehanov erau similare cu cele ale Rosei Luxemburg şi Lenin. Doctrina ne învaţă că muncitorimea este, prin natura lucrurilor, o clasă revoluţionară; dacă empirismul superficial nu pare să confirme ideea, aceasta nu se poate datora vreunei schimbări a situaţiei de clasă a muncitorilor, ci doar maşinaţiunilor rebelilor din rândurile liderilor de partid şi de sindicat.

Cealaltă ţintă favorită a lui Plehanov era

„economismul” rusesc, pe care îl privea ca pe o variantă a revizionismului lui Bernstein. Unii dintre susţinătorii acestuia doreau să fie loiali, cel puţin, „scopului final” al social-democraţiei, dar, conform tradiţiei narodniciste, atitudinea lor faţă de muncitori era limitată la probleme practice imediate cum ar fi revendicările economice, neglijând munca politică, lupta pentru libertăţi constituţionale şi cultivarea unei conştiinţe socialiste în rândul proletariatului. „Economiştii” nu aveau încredere în ideea că intelectualii ar trebui să conducă mişcarea clasei muncitoare; ei credeau că mişcarea ar trebui să fie alcătuită din muncitori, şi nu să fie muncitorească doar prin nume şi ideologie, şi susţineau că aceasta era ideea lui Marx însuşi, care susţinuse că proletariatul nu se poate elibera decât prin propriile sale eforturi. Emigranţii ce reprezentau poziţia „economistă” erau S.N. Prokopovici şi soţia sa, E.D. Kuskova, dar şi în Rusia ei s-au bucurat o vreme de o superioritate faţă de social-democraţia ortodoxă; din 1897, această poziţie era exprimată în principal în ziarul ilegal Raboceaia Mîsl (Gândul Muncitorilor).

Plehanov i-a atacat pe economişti cu argumente similare celor pe care le folosise împotriva narodnicismului. Numai socialismul, privit ca un scop final, dădea sens luptei pentru reforme şi câştiguri economice imediate proletariatului. O campanie care se limita la aceste obiective parţiale şi care nu putea deveni, din acest motiv, o mişcare proletară amplă nu era o luptă pentru social-democraţie şi a o privi ca pe o adevărată mişcare muncitorească însemna să abandonezi marxismul. Ceea ce cerea marxismul în condiţiile din Rusia era lupta pentru libertăţi democratice care să ofere un cadru pentru bătălia finală şi să subordoneze revendicările economice luptei politice pentru socialism. Dacă „economiştii” pretindeau că reprezintă adevărata conştiinţă a clasei muncitoare ruse, atunci, la fel ca în cazul reformismului german, era vina lor că această conştiinţă nu evolua într-o direcţie socialistă.

Plehanov a atacat astfel revizionismul şi

economismul de pe poziţia ortodoxiei care nu acceptă niciun compromis. Timp de câţiva ani, el şi Lenin au fost aliaţi politici, dar disputa cu privire la editarea Iskrei, deşi a pornit iniţial de la pretenţia personală a lui Plehanov la supremaţia asupra social-democraţilor din diaspora, a fost cauzată şi de faptul că îl considera pe Lenin mult prea conciliant faţă de economişti şi „marxiştii legalişti”. În dezacordul legat de programul partidului schiţat în 1902, nu existau diferenţe notabile între cei doi; Lenin voia să facă proiectul de program al lui Plehanov mai precis şi mai puţin abstract, dar nu a obiectat faţă de premisele sale fundamentale. La congresul de la Bruxelles şi Londra din vara lui 1903, când partidul s-a rupt între bolşevici şi menşevici, Plehanov i-a luat partea lui Lenin în ce priveşte organizarea centralistă şi în disputa asupra celebrului paragraf I din Reguli, care, la propunerea lui Lenin, definea membrul de partid ca pe cineva care a participat personal la munca organizaţiei de partid, obiectivul fiind acela de a crea un partid al „revoluţionarilor de profesie”. La acelaşi congres, replicând unui delegat care ridicase problema valorii absolute a principiilor democratice, Plehanov a rostit un discurs celebru în care a declarat că suprema lege a revoluţionarilor este cauza revoluţiei, iar în situaţia în care aceasta ar cere abandonarea oricărui principiu democratic, cum ar fi votul universal, ar fi criminal să manifesti vreo ezitare.

5. *Conflictul cu leninismul*

Plehanov a fost, aşadar, un bolşevic, deşi numai pentru scurtă vreme, pentru că ulterior s-a aliat din nou cu Akselrod, Martov şi cu alţii pe care îi atacase la Congres. La scurtă vreme, critica aspru bolşevismul şi teoria lui Lenin despre partid, acuzându-i pe bolşevici de ultracentralism şî de ambiţia de a dobândi puterea absolută şi de a institui dictatura partidului asupra proletariatului. A susţinut, în numeroase polemici, că în concepţia despre partid a lui Lenin, care devenea complet independent de conştiinţa spontană a proletariatului,

era uzurpat rolul proletariatului de către un grup al revoluţionarilor de profesie intelectuali; acest partid avea să devină unica sursă a iniţiativei politice, ceea ce era foarte departe de teoria lui Marx cu privire la lupta de clasa. De asemenea, declaraţia lui Lenin conform căreia clasa muncitoare nu putea dobândi o conştiinţă socialistă prin ea însăşi era la fel de contrară marxismului şi experienţei istorice. Această poziţie dovedea o lipsă de încredere în muncitori şi era, în plus, idealistă, întrucât vedea conştiinţa de clasă a proletariatului ca fiind altceva decât rezultatul condiţiilor sale de viaţă („existenţa determină conştiinţa"), şi anume ea trebuia să fie rodul muncii intelectualilor.

Antibolşevismul lui Plehanov, bazat pe schema de gândire a marxismului clasic, a devenit în timp tot mai virulent. La fel cum lansase la adresa „economiştilor" atacuri identice cu cele pe care Ie îndreptase înainte împotriva narodnicilor de orientare clasică, arătând că aceştia aveau un respect exagerat pentru spontaneitate şi neglijau activitatea politică, tot astfel îi ataca acum pe bolşevici cu argumentele pe care le folosise şi împotriva ramurii teroriste a mişcării narodniciste. Ii acuza de blanquism, iacobinism, „voluntarism", de încercarea de a forţa dezvoltarea socială cu mijloace conspiraţioniste şi de a declanşa o revoluţie nu prin acţiunea legilor naturale, ci la comanda unei mâini de conspiratori. Işi menţinea punctul de vedere strategic, cum că proletariatul trebuia să colaboreze cu burghezia în scopuri democratice şi nici chiar Revoluţia de la 1905 nu i-a modificat poziţia, deşi înţelegea acum cât de nesigură era această alianţă. Lenin, pe de altă parte, avea în vedere o revoluţie burgheză urmată imediat de o dictatură democrat-revolutionară a proletariatului şi a ţărănimii. Plehanov nu privea ţărănimea ca pe un aliat politic util. Părea să creadă că proletariatul poate să ducă pe faţă lupta împotriva burgheziei şi să-i vizeze dispariţia, deşi i se alătura în acelaşi timp în scopul de a răsturna autocraţia. Această concepţie se baza pe credinţa sa antinarodnicistă şi dogmatică conform căreia fazele dezvoltării în Rusia ar fi, în linii mari,

aceleaşi ca în Occident. Atitudinea doctrinară şi ezitările i-au scăzut considerabil influenţa ca lider sociaLdemocrat după 1905. A continuat să fie mai apropiat de menşevici decât de bolşevici, deşi a încercat ocazional, fără succes, să construiască o punte între ei.

Plehanov credea că bolşevicii s-au îndepărtat de marxism şi în domeniul filosofici. Privea încercările de introducere a empiriocriticismului în fîlosofia marxistă ca pe un simptom tipic pentru atitudinea bolşevismului. Bolşevicii dispreţuiau sau ignorau „legile obiective" ale dezvoltării sociale şi credeau într-o revoluţie înfăptuită prin organizare şi prin puterea voinţei; de aceea, era firesc ca ei să fie atraşi de o filosofic subiectivistă, care privea mintea umană ca pe „organizatorul activ" al universului. Acest lucru era într-adevăr valabil pentru filosofii empiriocriticişti din tabăra bolşevică, dar era foarte departe de a fi pe placul lui Lenin. Lupta împotriva empiriocriticismului a fost ultima ocazie în care Lenin şi Plehanov au fost în aceeaşi tabără.

Plehanov şi-a petrecut în principal anii de după 1905 scriind despre probleme istorice, filosofice şi estetice. De asemenea, începuse pregătirea lungii *Istorii a gândirii sociale ruseşti,* din care avea să finalizeze doar trei volume.

În perioada dintre 1905 şi 1914, atitudinea lui Plehanov în legătură cu problemele fundamentale era apropiată de cea a grupului central al Internaţionalei. La izbucnirea războiului, el a adoptat o poziţie „naţională", la fel ca majoritatea membrilor acelui grup, îndepărtându-se imediat de sloganurile antirăzboi şi de internaţionalismul proletar, pentru a apăra cauza Rusiei şi a Antantei. Aceasta nu a însemnat, desigur, că Plehanov a renunţat la marxism; dat fiind că Puterile Centrale atacaseră Rusia, războiul era unul defensiv, iar sprijinirea sa era în acord cu rezoluţiile Internaţionalei. în plus, înfrângerea Germaniei era în interesul socialismului internaţional, pentru că putea răspândi mişcarea revoluţionară atât în Germania, cât şi în Rusia. Restul activităţii patriotice a lui Plehanov – apelul său la unitate naţională şi la suspendarea luptei de

clasă – poate fi justificat în aceeaşi cheie. În final, el s-a trezit la extrema dreaptă a mişcării social-democrate.

Prăbuşirea autocraţiei, aşteptată multe decenii, s-a produs în februarie 1917. Plehanov s-a întors în Rusia la sfârşitul lui martie. A fost primit cu entuziasm, dar la scurtă vreme a devenit evident că, fiind un teoretician care îşi petrecuse aproape patruzeci de ani în străinătate, era incapabil să se adapteze la noua situaţie. în opinia lui, după ce ţarismul fusese înlăturat printr-o revoluţie burgheză, ar fi fost „natural” să urmeze o lungă perioadă de guvernare constituţională şi parlamentară; în acelaşi timp, războiul cu Germania ar fi trebuit continuat până la victorie. În susţinerea acestei poziţii, era mai aproape de guvernul provizoriu decât de orice grup socialist. El continua, ca marxist, să combată ideea unei revoluţii socialiste în viitorul apropiat; socialismul nu putea fi victorios într-o ţară înapoiată economic, unde majoritatea covârşitoare a populaţiei era compusă din ţărani. A privit evenimentele din octombrie ca pe o eroare deplorabilă a bolşevicilor, care ar putea să anuleze toate realizările Revoluţiei din februarie. A murit într-un sanatoriu din Finlanda, pe 30 mai 1918, dezamăgit şi neîmpăcat cu o situaţie la care el însuşi contribuse în mare măsură, dar care nu se potrivea cu schema lui teoretică.

S.H. Baron, autorul unei lucrări de referinţă despre Plehanov, observă că lupta sa împotriva revizionismului a facilitat mult ascensiunea leninismului, dar că opoziţia sa ulterioară faţă de leninism l-a apropiat de poziţia revizionişti lor. Acelaşi autor consideră că principala cauză a înfrângerii politice a lui Plehanov a fost credinţa lui de nezdruncinat în aplicabilitatea modelului occidental de dezvoltare în Rusia. El îi considera pe bolşevici mai degrabă nişte adepţi ai lui Bakunin decât nişte marxişti; în această privinţa, avea desigur dreptate într-o anumită măsură, dar pe temeiul a ceea ce era considerat ortodoxie marxistă în Europa de Vest. Dar, chiar dacă a prevăzut corect ce avea să se întâmple cu o revoluţie condusă după principii leniniste, faptul însuşi că această revoluţie a

putut fi înfăptuită era inexplicabil în termenii filosofici sale sociale.

După cum era de aşteptat, Rusia sovietică îl condamnă pe Plehanov pentru atitudinea sa politică din ultima perioadă, dar, urmându-l pe Lenin, îl celebrează ca pe un teoretician marxist. O ediţie completă a scrierilor sale a fost publicată la puţin timp după moartea sa; de atunci, au continuat să apară în ediţii separate diferite lucrări ale sale care se ocupau de filosofie, şi nu de politică (cu excepţia tratatelor timpurii îndreptate împotriva narodnicilor). Din cauza controversei sale cu bolşevicii, el nu a putut, desigur, să fie canonizat ca „un clasic al marxismului”, în termenii ideologiei statului sovietic. Cu toate acestea, el rămâne unul dintre părinţii fondatori ai acelei ideologii care, sub numele de „marxism-leninism”, a reuşit în timp – cu ajutorul partidului, statului şi al poliţiei – să distrugă şi să înlocuiască teoria marxistă.

MARXISMUL IN RUSIA ÎNAINTE DE APARIŢIA BOLŞEVISMULUI
5

În ultimul deceniu al secolului al XlX-lea, marxismul a devenit un subiect în dezbaterea publică din Rusia şi a reprezentat o parte esenţială şi influentă din viaţa intelectuală a ţării. În epocă, marxismul a fost totuşi, în principal, o mişcare a *inteligheńţiei.* Spre deosebire de situaţia din Europa Occidentală, marxismul şi socialismul existau în Rusia înainte de apariţia unei mişcări a clasei muncitoare. Este vorba aici de marxismul privit ca o doctrină care se defineşte drept conştiinţa matură a clasei muncitoare şi care se bazează pe analiza şi critica marxistă a condiţiilor capitaliste, privind capitalismul ca pe o etapă esenţială în progresul social şi mişcarea independentă a muncitorilor ca pe precondiţia schimbării socialiste. Aşa cum am menţionat deja, marxismul a avut o influenţă considerabilă asupra gânditorilor narodnicişti, dar aceştia hau folosit mai ales pentru a denunţa efectele capitalismului, sperând în acelaşi timp că Rusia le-ar putea evita prin alegerea unui drum propriu. Marxismul ca ideologie social-democrată a prins contur, în primii zece ani, mai ales în opoziţie faţă de narodnicism. Principala temă a literaturii marxiste era dezvoltarea capitalismului în Rusia; marxismul susţinea în principal că încercarea de a opri dezvoltarea capitalistă era un vis utopic. Viitorul socialismului depindea de mişcarea clasei muncitoare, care avea să se dezvolte pe măsură ce

se extindea economia capitalistă şi care nu putea lupta eficient decât în condiţii de libertate politică; prin urmare, primul obiectiv al social-democraţilor era înfăptuirea unei revoluţii democratice şi răsturnarea autocratici.

La scurtă vreme, avea să devină totuşi evident că atunci când marxismul nu a mai fost definit numai prin opoziţie cu narodnicismul, aplicarea sa la viitorul capitalismului în Rusia a putut fi interpretată în mai multe feluri. Pentru o parte a *inteligheńţiei,* marxismul era, în esenţă, un substitut al unei ideologii liberale, pe care, de altfel, ţara nu o deţinuse niciodată. Cei care împărtăşeau această opinie subliniau nevoia de a introduce libertăţi democratice, pe care le priveau ca pe un scop în sine, şi nu doar ca pe un mijloc pentru dezvoltarea mişcării socialiste. Interpretându-l astfel pe Marx, ei aşteptau ca sistemul capitalist să dureze multă vreme şi priveau socialismul fie ca pe o perspectivă îndepărtată, aproape lipsit de aplicabilitate practică în prezent, fie ca pe o normă morală cu valoare regulativă. Aceasta era atitudinea grupului pe care oponenţii săi l-au numit mai târziu „marxişti legalişti” şi care a susţinut de la bun început nişte idei similare cu cele ale revizioniştilor germani. Mulţi dintre ei au abandonat în cele din urmă marxismul şi au devenit ideologi ai liberalismului. Social-democraţii, pe de altă parte, priveau lupta pentru democraţie ca inseparabilă de lupta viitoare pentru socialism, condusă de o mişcare organizată a proletariatului.

Faptul că leninismul a învins în cele din urmă sugerează că întregul marxism prerevoluţionar din Rusia ar trebui examinat în raport cu varianta sa leninistă. Dar acel sfert de secol a fost plin de discuţii complexe şi diversificate în domeniile politicii, filosofici şi doctrinei sociale şi a produs mai multe variante de marxism, dintre care unele sunt mult mai interesante din punct de vedere teoretic decât cea a lui Lenin. în acelaşi timp, este greu de afirmat că perspectiva creată de evenimentele ulterioare şi de ceea ce ştim astăzi despre consecinţele istorice ale marxismului rusesc ar fi una

falsă. Descrierea unui proces istoric nu poate fi făcută în realitate „din interior”, adică tratând separat fiecare eveniment în parte, ca şi cum nu am şti nimic mai mult despre consecinţele sale, fată de oamenii care au trăit în vremea când s-a produs. Este adevărat, într-o anumită măsură, că istoria pe care o scriem este cea a „învingătorilor”. Putem judeca importanţa evenimentelor, inclusiv a evenimentelor intelectuale, numai prin consecinţele lor şi orice descriere istorică trebuie să se bazeze pe selectarea celor mai importante aspecte. Este, prin urmare, legitim să tratăm leninismul ca pe principalul curent al marxismului secolului al XX-lea, deşi atunci când comparăm lucrările lui Lenin cu cele ale oponenţilor săi marxişti descoperim că cele din urmă au un conţinut teoretic incomparabil mai bogat.

Unul dintre evenimentele care au animat discuţia ideologică şi au contribuit la cristalizarea mişcării marxiste în Rusia a fost foametea devastatoare din 1891-1892. Economiştii narodnicişti au privit-o ca pe confirmarea propriei lor perspective şi ca pe o dovadă a ororilor capitalismului, în vreme ce marxiştii au contestat această evaluare. Problema nu era totuşi legată doar de cauzele economice, ci de un vast spectru de probleme sociale care aveau să influenţeze viitorul Rusiei. În anii care au urmat, marxiştii şi simpatizanţii marxişti au format grupuri de cercetare, compuse în special din srudenţi. Dintre aceştia, au apărut la scurtă vreme lideri care au pus bazele social-democraţiei ruseşti: Lenin, Struve, Potresov, Martov.

1. Lenin: publicistica de tinereţe

Dacă măreţia personalităţilor istorice ar fi măsurată prin consecinţele care pot fi atribuite actelor lor, fără îndoială că Lenin ar trebui considerat cel mai mare om al secolului al XX-lea. Revoluţia din Octombrie a fost, desigur, la fel ca orice revoluţie, şi rezultatul unui concurs de întâmplări şi coincidenţe; a fost posibilă în urma Revoluţiei din februarie şi a prăbuşirii aparatului de guvernare ţarist. Cu toate

acestea, nimeni, nici măcar Troţki, nu a pus la îndoială faptul că prezenţa şi activitatea lui Lenin în timpul constituirii partidului bolşevic şi pe durata revoluţiei au fost condiţia indispensabilă a declanşării Revoluţiei din Octombrie şi a succesului său. Este, de asemenea, indiscutabil faptul că Lenin a influenţat decisiv natura statului sovietic de formaţiune istorică de un tip cu totul nou.

Subiectul lucrării de faţă este istoria doctrinei marxiste, şi nu cea a mişcării socialiste sau comuniste; dar, în cazul lui Lenin, mai mult decât în oricare altul, aceasta distincţie pare artificială. încă de la începutul activităţii sale politice, Lenin s-a dedicat cu o consecventă şi o hotărâre ieşite din comun unei singure cauze şi unei singure sarcini. Era în totalitate absorbit de efortul său de a declanşa o revoluţie în Rusia şi toate lucrările sale teoretice au fost
subordonate[5] acestui[5] scop.[5] Lenin nu a fost niciodată un teoretician care aborda nişte probleme în spiritul curiozităţii intelectuale şi al căutării dezinteresate a unei soluţii. Toate întrebările, chiar şi cele epistemologice, erau instrumente potenţiale ale revoluţiei şi toate răspunsurile erau acţiuni politice.

Există anumite controverse în legătură cu dezvoltarea intelectuală şi politică a lui Lenin până la momentul în care a pus bazele bolşevismului. Cu toate acestea, cu excepţia hagiografiilor oficiale sovietice, cei mai mulţi istorici sunt de acord că, în tinereţea sa, Lenin era puternic influenţat de tradiţia narodnicistă în varianta sa teroristă; că, după aceea, până prin anul 1899, a fost un marxist „prooccidental” ca Plehanov; şi că doar între anii 1899 şi 1902 a elaborat propria sa variantă de marxism, în care influenţa tradiţiei narodniciste a fost din nou prezentă, cel puţin în parte.

Vladimir Ilici Ulianov (a scris sub pseudonimul „Lenin” începând cu finele anului 1901) s-a născut pe 22 aprilie 1870 (10 aprilie, după calendarul vechi) la Simbirsk, numit acum Ulianovsk. Tatăl său, Ilia Nicolaievici Ulianov, era inspector şcolar provincial, un membru superior bine plătit al birocraţiei ţariste; se pare că era un funcţionar loial şi conservator.

Copiii au primit o educaţie religioasă, deşi fără accente bigote. Fiul cel mai mare, Alexandru, născut în 1866, a studiat la Universitatea din Sankt-Petersburg şi a aparţinut unui grup clandestin inspirat de Narodnaia Volia şi care se dorea aripa teroristă a acelei organizaţii, care complota pentru a-l asasina pe ţar. Această conspiraţie de amatori a fost descoperită şi, în mai 1887, Alexandru Ulianov a fost spânzurat. în acel timp, Vladimir îşi susţinea ultimele examene şcolare. Moartea fratelui său a trezit în el, în mod firesc, un sentiment de ură faţă de autorităţi şi un interes pentru cauza revoluţionară. în acea toamnă, a intrat la Universitatea din Kazan, de unde a fost exmatriculat trei luni mai târziu pentru participarea la o demonstraţie împotriva unor noi reglementări care limitau autonomia universităţilor şi libertatea studenţilor. S-a mutat pe proprietatea mamei sale din satul Kokuşkino şi a petrecut mult timp citind, în special lucrările lui Cernîşevski, care l-au impresionat enorm. În 1888, familia lui a cumpărat o casă în Kazan, dar fratelui celui acuzat de tentativă de regicid nu i s-a permis să-şi încheie studiile universitare. în timpul primei şi celei de-a doua şederi în Kazan, Lenin a avut legături cu grupuri locale care încercau să perpetueze tradiţia grupului Narodnaia Volia. Avea legături de acelaşi gen şi în Samara, unde a petrecut următorii trei ani. Datorită eforturilor mamei sale, i s-a permis să devină student extern la Universitatea din Sankt-Petersburg; a trecut toate examenele în cursul unui singur an, a absolvit la sfârşitul lui 1891 şi şi-a petrecut următoarele optsprezece luni în biroul unui avocat din Samara. În jurul anului 1890, a citit Marx şi Plehanov şi s-a convertit la marxism, privit ca o doctrină care explica mecanismele economiei capitaliste şi oferea o teorie a revoluţiei care nu era înfăptuită prin conspiraţii teroriste, ci prin expansiunea capitalismului şi dezvoltarea conştiinţei de clasă a proletariatului.

în septembrie 1893, Lenin s-a mutat la Sankt-Petersburg şi şi-a început ucenicia în capitala industrială şi intelectuală a Rusiei. în următorii doi ani a devenit cunoscut în cercurile socialiste ca un

expert în marxism şi s-a familiarizat cu mulţi dintre cei care îi vor deveni mai târziu colaboratori şi oponenţi: Struve, Martov, Krjijanovski şi Potresov. A întâlnit-o, de asemenea, pe Nadejda Krupskaia, cu care se va căsători în 1899 şi care, din acel moment, l-a însoţit în întreaga lui activitate publicistică şi politică. Martov (pe numele său real, luli Osipovici Ţederbaum) se născuse la Constantinopol în 1873, într-o familie de părinţi bogaţi. Fusese crescut la Odesa şi se înscrisese la Universitatea din Sankt-Petersburg în 1891, dar fusese exmatriculat din cauză că participase la grupuri de discuţie socialiste. A fost arestat şi a petrecut câteva luni în închisoare, după care a trăit la Vilna. Acolo a câştigat experienţă în răspândirea propagandei în rândul muncitorilor şi, după întoarcerea sa la Sankt-Petersburg în 1895, a reuşit să ajute *inteligheņţia* socialistă să ia legătura cu proletariatul real. El insista asupra ideii că social -democraţii, în loc de a le explica teoria muncitorilor, ar trebui să se concentreze asupra conflictelor concrete imediate, în special asupra respectării legislaţiei privitoare la fabrici. Aceasta ar fi urmat în curând să trezească un spirit de solidaritate între muncitori şi să-i convingă că statul se afla de partea exploatatorilor şi că disputele individuale erau doar nişte cazuri particulare ale antagonismului dintre muncitori şi sistemul ca întreg. Grupurile social-democrate din Sankt-Petersburg aveau să urmeze această direcţie în activitatea lor cu muncitorii.

Primele scrieri ale lui Lenin datează din 1893—1895 şi sunt îndreptate în principal împotriva doctrinelor economice ale narodnicilor. Primul său text, recenzia unei cărţi a lui V.I. Postnikov despre *Agricultura ţărănească din sudul Rusiei,* a fost respins de ziarul căruia îi fusese trimis spre publicare. Cartea lui Postnikov vorbea despre progresul capitalismului în agricultura rusească şi despre diferenţele de venit dintre ţărani, oferind prin aceasta argument împotriva ideologiei narodniciste. în acelaşi an, Lenin a scris şi un raport nepublicat, pentru un grup de discuţii care avea ca temă problema pieţei capitaliste. Aici îi critica pe economiştii narodnicişti pentru că susţineau

incapacitatea capitalismului de a crea o piaţă internă în Rusia, pentru că îşi submina propria poziţie prin proletarizarea ţăranilor şi reducerea puterii lor de cumpărare. Lenin arăta că sărăcirea şi proletarizarea nu împiedică piaţa să se dezvolte. Ţăranii proletarizaţi erau obligaţi să îşi vândă forţa de muncă, creând în acest fel o piaţă, în timp ce capitalismul, pe măsură ce se dezvolta, crea de asemenea o piaţă pentru mijloacele de producţie.

ín 1894, Lenin a scris o disertaţie destul de lungă în care ataca filosofía socială a narodnicismului şi, în particular, concepţiile lui Mihailovski şi Krivenko. Această lucrare, intitulată *Ce sunt „prieteniipoporului" şi cum luptă ei împotriva social-democraţilor?,* a fost multiplicată şi distribuită grupurilor social-democrate; secţiunea sa centrală nu s-a păstrat. În această lucrare, Lenin combate perspectiva „subiectivă” şi moralistă a autorilor narodnicişti şi o opune marxismului, privit ca o doctrină ştiinţifică şi determinista care nu formulează nicio întrebare despre ce „ar trebui” să fie, ci consideră că toate procesele sociale, inclusiv fenomenul conştiinţei, sunt nişte fenomene naturale determinate de relaţiile de producţie.

> Marx priveşte evoluţia socială ca pe un proces istorico-natural, condus de legi care nu numai că sunt independente de voinţa, de conştiinţa şi de intenţiile oamenilor, ci dimpotrivă, determină voinţa, conştiinţa şi intenţiile lor (...) Dacă elementul conştient joacă în istoria culturii un rol atât de subordonat, se înţelege de la sine că, mai puţin decât orice altceva, critica, al cărei obiect este însăşi cultura, poate să aibă la bază vreo formă sau vreun rezultat al conştiinţei. *(Opere)*

Nu există niciun dezacord între determinismul care respinge „basmul stupid despre liberul-arbitru” şi posibilitatea de a evalua acţiunile umane sau rolul individului în istorie. întreaga istorie este alcătuită din acţiunile indivizilor; întrebarea este în ce condiţii acţiunile individuale pot fi eficace. Mai mult...

> ... oricine ştie că socialismul ştiinţific n-a zugrăvit niciodată niciun fel de perspective ale viitorului; el s-a mărginit să analizeze regimul burghez modern, să studieze tendinţele de dezvoltare ale organizaţiei sociale capitaliste, şi atâta tot. *(Ibidem)*

în legătură cu aceasta, Lenin împărtăşeşte vederile lui Plehanov şi ale ortodocşilor germani: marxismul este o interpretare deterministă a istoriei care, prin observarea stării de fapt actuale a societăţii, face predicţii despre modul în care se va dezvolta această societate, independent de dorinţele, opiniile şi valorile umane. Marxismul poate astfel să răspundă la întrebarea care dintre aspiraţiile umane sunt în acord cu tendinţele „obiective” şi care sunt condamnate sa rămână nişte visuri inutile. La fel ca alti
marxişti ortodocşi, Lenin nu răspunde obiecţiei subiectiviştilor şi a neokantienilor că faptul de a şti care dintre acţiunile noastre este mai probabil să reuşească nu este acelaşi lucru cu a avea un motiv de a le înfăptui: de unde poate sa provină acest motiv? Atunci când vorbim despre „progres”, introducem în mod tacit o judecată de valoare, presupunând că procesul social nu este numai necesar, ci merită să fie şi susţinut; dar această susţinere nu poate decurge în niciun fel dintr-o analiză pur descriptivă.

Cu toate acestea, Lenin foloseşte conceptul de „progres” fără a explica în ce raport se află el cu o istoriosofie deterministă. El afirmă caracterul progresist al capitalismului prin comparaţie cu autocraţia rusă, dar aceasta nu înseamnă pur şi simplu că ţara se îndreaptă spre o economie capitalistă. în orice caz – şi acest lucru are o importanţă fundamentală pentru Lenin capitalismul în Rusia şi viitoarele schimbări democratice pe care le va produce nu sunt „progresiste” în sine, ci datorită faptului că vor facilita lupta clasei muncitoare pentru răsturnarea capitalismului. El subliniază că marxiştii trebuie să se numească social-democrati şi să nu uite
niciodată importanţa „democratismului” şi a luptei împotriva feudalismului, absolutismului şi birocraţiei ţariste, pentru că acestea trebuie răsturnate înainte de a începe confruntarea cu burghezia.

> Tocmai de aceea lupta alături de democraţia radicala împotriva absolutismului şi a categoriilor sociale şi instituţiilor reacţionare constituie pentru clasa muncitoare o datorie

> directă, pe care trebuie să i-o insufle social-democraţii, fără a uita o clipă să-i insufle totodată şi ideea că lupta împotriva tuturor acestor instituţii nu este necesară decât ca un mijloc de a uşura lupta împotriva burgheziei, că înfăptuirea revendicărilor democratice generale nu este necesară muncitorimii decât pentru a curăţa drumul care duce spre victoria împotriva principalului duşman al celor care muncesc, împotriva unei instituţii democratice prin natura ei, împotriva *capitalului... {Ibidem)*

Lenin repetă de mai multe ori acest avertisment, iar semnificaţia lui este clară. Democraţia nu este un scop în sine; libertatea politică este în special în avantajul burgheziei, dar şi clasa muncitoare are de profitat de pe urma ei, pentru că îi va facilita lupta pentru socialism. Această concepţie întrevede ruptura care avea să urmeze imediat între socîaLdemocraţi şi „marxiştii legalişti", care priveau libertăţile politice ca având o valoare în sine, şi nu ca fiind doar nişte arme în lupta pentru „următoarea etapă" a istoriei. Lenin a privit de la bun început lupta împotriva absolutismului în contextul viitoarei victorii a socialismului şi numai din această perspectivă a putut să ia în serios activitatea antitaristă sau alianţele cu forţele democratice.

Pentru a măsura „caracterul progresist" al instituţiilor sociale, nu era suficientă compararea diferitelor formaţiuni bazate pe antagonismul de clasă; totul trebuia în cele din urmă raportat la scopul final al socialismului. în acest punct, escatologîa lui Lenin este în deplină concordanţă cu ideile lui Marx. Instituţiile democratice şi libertăţile politice şi culturale care merg mână în mână cu economia capitalistă nu sunt nişte valori în sine; semnificaţia lor este determinată în întregime în interiorul ordinii capitaliste.

Lenin era de acord cu Plehanov, susţinând, la fel ca el, că sistemul capitalist avea să fie inevitabil instaurat în Rusia. Narodnicii se contraziceau, în opinia lui, cu privire la acest aspect. Ei doreau să elimine rămăşiţele feudale şi totuşi să păstreze anumite instituţii sociale care nu puteau exista decât datorită acelor rămăşiţe; să abolească ultimele restricţii ale iobăgiei şi servitutii feudale, dar să evite consecinţele inevitabile ale acestui proces sub forma

exproprierii şi diferenţierii de clasă a ţărănimii. Narodnicii erau reacţionari doar în măsura în care doreau să conserve nişte instituţii pe care progresul le condamnase la dispariţie, cum era, de pildă, legarea ţăranului de glie.

Lucrarea citată anterior formulează clar principala sarcină efectivă căreia Lenin i-a dedicat tot restul carierei sale: organizarea unui partid socialist al muncitorilor, datoritã căruia proletariatul urma să evite să fie un simplu instrument al burgheziei în lupta împotriva absolutismului şi urma să fie un organism independent, conştient de antagonismul său faţă de capital, la fel de conştient ca de antagonismul său faţă de ţarism. În formarea partidului muncitorilor, *inteligheńţia* urma să aibă de jucat doar un rol subordonat:

> Rolul intelectualilor constă în a face inutila existenta unor conducători
>
> J
>
> intelectuali deosebiţi. *(Ibidem)*

Proletariatul nu trebuia doar să alcătuiască o mişcare independentă, ci şi să conducă lupta împotriva absolutismului. Acest ultim aspect este indicat doar în termeni generali, dar apare în lucrările ulterioare ca o cheie a tacticii lui Lenin.

în anii 1893—1894, Lenin şi-a făcut apariţia pe scena politică şi intelectuală a Sankt-Petersburgului ca un marxist, în sensul clasic în care era şi Plehanov. Toate elementele principale ale concepţiei sale social-democrate se regăsesc în scrierile sale timpurii din această perioadă; afirmaţia că necesitatea istorică este centrală pentru marxism şi că marxismul nu lasă loc pentru elemente evaluative; faptul că în Rusia a învins în mod irevocabil cauza capitalismului; şi faptul că rolul social-democraţiei este să-i ajute pe muncitori să organizeze o mişcare politică independentă care va conduce toate forţele democratice în lupta împotriva absolutismului şi, în felul acesta, să netezească drumul pentru victoria viitoare asupra capitalismului.

Anul 1895 are o importanţă deosebită atât în biografia lui Lenin, cât şi în istoria socialismului rusesc. A fost anul primei călătorii a lui Lenin în

străinătate, anul arestării sale, anul creării unei organizaţii sociaLdemocrate în Sankt-Petersburg, anul primelor contacte dintre *intelighenţia* social-democrată şi muncitori şi anul primului conflict al lui Lenin cu Peter Struve şi cu ceea ce a fost numit mai târziu „marxism legalist”.

2. Struve şi „marxismul légalisé

Noţiunea de „marxism legálist” este folosită în legătură cu scrierile unui grup de filosofi şi economişti ruşi care au răspândit ideile marxiste după 1890, dar care au adoptat de la început o atitudine tot mai critică faţă de principalele trăsături ale ortodoxismului atât în economia politică, cât şi în domeniul social. Niciunul dintre „marxiştii legalişti” nu era ortodox în felul în care erau Plehanov sau Lenin şi după 1900 ei au aderat la liberalismul politic, iar cei mai mulţi dintre ei la filosofía creştină, în orice caz, în anii "90, ei au dominat scena jurnalismului marxist în Rusia. Principalele diferenţe dintre „marxismul legálist” şi ortodoxism pot fi redate prin câteva aspecte-cheie. Deşi „marxiştii legalişti” acceptau principiile materialismului istoric, susţineau că acesta nu avea nicio legătură logică cu materialismul filosofic şi că era compatibil atât cu o filosofie spiritualistă, cât şi cu pozitivismul sau kantianismul. Ei priveau marxismul ca pe o explicaţie ştiinţifică a proceselor istorice, dar erau de acord cu neokantienii că aceasta nu dădea o întemeiere principiilor morale şi că aceste principii trebuiau derivate din altă sursă. Ei priveau libertăţile politice şi instituţiile democratice ca având o valoare în sine şi erau atraşi de posibilitatea reformei politice şi economice în condiţii capitaliste nu numai din perspectiva „scopului ultim”, ci şi din cea a interesului imediat al muncitorilor, ţăranilor şi *intelighenţiei* şi sub aspectul dezvoltării culturale. Pentru ei, marxismul era mai degrabă o teorie despre societate decât o armă practică; erau mai degrabă interesaţi de valoarea sa cognitivă decât de funcţia sa politică. Au criticat teoria marxistă a valorii, a scăderii ratei profitului şi concentrarea

capitalului în agricultură. Au anticipat, în anumite privinţe, revizionismul german şi au susţinut critica revizionistă în alte privinţe. Au contribuit în mare măsură la popularizarea lui Marx în rândul *inteligheńţiei,* dar şi la diminuarea influenţei sale. Sunt consideraţi o replică rusească a revizionişţilor, dar analogia este validă numai în parte. Până la sfârşitul secolului, marxiştii legalişti se numărau printre protagonişţii luptei ideologice pentru reforme liberale; au existat ca grup până când socialismul şi liberalismul sau despărţit definitiv în Rusia.

Cel mai eminent dintre marxiştii legalişti a fost Piotr (Peter) Berngardovici Struve (1870—1944). Alţi membri ai grupului au fost Nikolai Aleksandrovici Berdiaev (1874—1948), Mihail Ivanovici Tugan-Baranovski (1865-1919), Serghei Nîkolaevici Bulgakov (1871-1944) şi Semion Ludwigovici Frank (1877— 1944). Termenul de „marxism legalist” era folosit mai ales într-un sens peiorativ de către Lenin şi alţi membri ai taberei ortodoxe. Aşa cum a indicat şi R. Kindersley în principala monografie dedicată acestui subiect, termenul nu se referea atât la faptul că publicau cărţi sau articole care treceau de cenzură (pentru că acest lucru este valabil şi pentru Lenin), cât la statutul lor individual „legal”, adică la faptul că trăiau sub numele lor real şi, de regulă, nu aveau o activitate clandestină. În orice caz, ortodocşii au folosit termenul pentru a sugera că grupul privea activitatea reformistă legală ca pe singura cale de a realiza o schimbare socială în Rusia.

Struve, al cărui tată era guvernator al provinciei Perm, a intrat la Universitatea din Sankt-Petersburg în 1899 şi a studiat mai întâi zoologia şi apoi dreptul. Era un intelectual tipic, fiind radical diferit de figurile politice, şi a devenit marxist din motive mai curând teoretice decât politice. Ca student, avea o reputaţie de cititor pasionat şi de bun cunoscător de filosofie şi sociologie occidentală. Marxismul îl atrăgea prin abordarea sa ştiinţifică şi nesentimentală a problemelor sociale, prin determinismul său sistematic şi prin interpretarea pe care o dădea viitorului social al Rusiei. încă din

tinereţe, Struve a fost atras de ideile liberale şi – aşa cum arată şi R. Pipes în monografia sa – a abordat de la început liberalismul ca pe un scop şi socialismul ca pe un mijloc, în timp ce la marxiştii ortodocşi lucrurile stăteau exact invers. Fiind un „prooccidental” convins, el privea viitorul Rusiei în termenii europenizării şi credea că principalul agent în acest proces avea să fie clasa muncitoare. În 1890-1891, era liderul unui grup care dezbătea probleme sociale şi filosofice. A fost influenţat de timpuriu de literatura neokantiană şi această influenţă s-a consolidat în urma unui an petrecut la universitatea din Graz, în 1891. La fel ca toţi marxiştii din generaţia sa, şi-a început cariera publicistică atacându-i pe narodnici în legătură cu problemele ţărănimii şi ale capitalismului în Rusia. În recenziile şi articolele sale din 1892-1893, susţinea că diferenţierea pe clase în mediul rural şi dezvoltarea unei economii de consum nu erau doar inevitabile, ci chiar salutare, şi că sistemul capitalist a pus capăt visurilor unei economii de schimb şi menţinerii obştei săteşti. în toamna anului 1894, cartea sa, *Note critice asupra dezvoltării economice a Rusiei^* a fost publicată la S an kt-Petersburg. Era o lucrare marxistă în sensul că Struve se declara un adept al materialismului istoric şi critica din această perspectivă „sociologia subiectivă”, reluându-şi atacurile la adresa teoriei economice narodniciste şi a tentativelor inutile de a întoarce cursul istoriei; dar, sub anumite aspecte importante, cartea anticipa viitoarea sa poziţie ca revizionist. În primul rând, a respins viziunea marxistă convenţională, conform căreia statul este „doar” un instrument al opresiunii de clasă. Dimpotrivă, statul îndeplinea, în opinia lui, multe funcţii necesare nelegate de niciun interes de clasă special; acest fapt era valabil în orice sistem social şi avea să rămână valabil şi atunci când capitalismul avea să fie înlocuit. În al doilea rând, este important că Struve era favorabil socialismului evolutiv, care se dezvoltă, pornind de la sistemul capitalist, printr-un proces de schimbare graduală şi continuă; el respingea, de aceea, şi teoria pauperizării inevitabile a clasei muncitoare. Cartea

nu este doar o critică la adresa utopiei narodniciste, ci şi un imn de slavă închinat capitalismului, nu doar pentru că acesta conţine sâmburele propriei distrugeri şi al înlocuirii cu o etapă superioară, ci şi pentru că reprezintă un progres enorm în toate domeniile: productivitatea muncii, raţionalizarea economică, libertăţile politice şi culturale şi socializarea vieţii. Cartea se încheie cu o sentinţă care a devenit celebră, ca o ţintă a atacurilor narodniciste: „Să ne recunoaştem lipsa de cultură şi să ne lăsăm educaţi de capitalism.” Narodnicii hau acuzat pe Struve că glorifică sistemul capitalist şi că este un ideolog burghez, dar el se considera un marxist şi un socialdemocrat şi vreme de multi ani el şi Lenin au privit diferentele de opinii dintre ei ca pe nişte divergenţe în cadrul mişcării socialdemocrate. Dacă noţiunea de „marxism legalist” este menită să semnifice o mişcare separată în mod explicit şi conştientă de caracterul său separat, acest fapt se datorează într-o anumită măsură proiectării în trecut a atitudinii lui Lenin după despărţirea lui de Struve. Pe de altă parte, este destul de rezonabil să-i privim pe marxiştii legalişti ca formând un singur grup dat fiind că au prezentat încă de la început anumite tendinţe comune, deşi timp
de câţiva ani diferentele dintre revoluţionari şi revizionişti au fost ? 3 1 1
mai nesemnificative decât opoziţia lor comună faţă de narodnicism.

În toamna anului 1895, Struve a călătorit în Elveţia, unde l-a întâlnit pe Plehanov, urmând ca apoi să meargă la Berlin, unde a studiat câteva luni. în anul următor, el şi Potresov au fost trimişi la congresul Internaţionalei la Londra de către o organizaţie social-democrată constituită în principal la iniţiativa lui Martov şi a lui Lenin şi numită (după ce amândoi au fost arestaţi) Liga pentru Eliberarea Clasei Muncitoare. Legăturile lui Struve cu fabienii i-au animat speranţa că socialismul se va dezvolta treptat din capitalism. La începutul anului 1897, el şi Tugan-Baranovski au preluat Novoie Slovo, un ziar editat înainte de narodnicii liberali. Până la interzicerea sa, care avea să se petreacă un an mai

târziu, acest ziar a devenit portavocea principală a marxismului rus, publicând articole semnate de Plehanov, Lenin, Martov şi alţi lideri şi, de asemenea, o discuţie dintre Struve şi Bulgakov pe marginea noii cărţi a lui Stammler privitoare la materialismul istoric. Struve se străduia să împace materialismul istoric cu libertatea, urmând distincţia lui Kant între lumea sensibilă şi cea inteligibilă, deşi el pare să confunde această distincţie cu cea dintre realitatea fizică şi cea psihologică. El afirmă că toate ideile şi experienţele evaluative pot fi explicate cauzal prin intermediul condiţiilor sociale; cu toate acestea, din moment ce ele se prezintă din punct de vedere psihologic ca independente de asemenea condiţii şi ca având o realitate proprie, această realitate psihologică nu poate fi descrisă în întregime folosind acelaşi limbaj cu cel folosit pentru lumea fenomenelor şi, prin urmare, trebuie să presupunem că există un fel de independenţă, aşa cum este cea dintre condiţiile istorice şi idealurile umane. Acest argument este stângaci şi neconvingător, dar demonstrează că în mintea lui Struve exista o tensiune între materialismul istoric şi încercarea de a proteja anumite valori anistorice şi nonrelative. La scurt timp după aceea, a rezolvat această tensiune abandonând cu totul marxismul.

în martie 1898, mai multe grupări s o ci aL democrate au trimis delegaţi la o întâlnire la Minsk care se dorea congresul fondator al Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din Rusia. Această întâlnire nu a produs integrarea dorită şi aproape toţi participanţii, care erau puţini la număr, au fost arestaţi imediat după întâlnire. în orice caz, întâlnirea a lăsat în urmă nu numai numele (şi numerotarea congreselor de partid până în ziua de azi, acesta fiind considerat nr. 1), ci şi un manifest redactat de Struve, deşi el nu a fost prezent la congres. Manifestul declara că sarcina imediată a clasei muncitoare era să obţină libertăţi politice; că, având în vedere slăbiciunea şi laşitatea burgheziei, proletariatul era cel care trebuia să răstoarne autocraţia; că proletariatul trebuia să continue să lupte împotriva burgheziei pentru aspiraţiile propriei

clase şi că trebuia să îşi conserve identitatea sa de clasă separată. Toate acestea erau în concordanţă cu doctrina lui Plehanov. Dar redactarea acestui program pentru partidul care se năştea a fost ultima acţiune de social-democrat a lui Struve.

Cartea şi articolele lui Bernstein i-au confirmat îndoielile privitoare la doctrina marxistă a revoluţiei, deşi avea, pe bună dreptate, o consideraţie prea mare pentru critica filosofică a lui Bernstein. La puţin timp după aceea, Struve a tras concluzii similare, dar le-a susţinut cu argumente mai convingătoare, formulate chiar de el. În articolul *Die Marxische Theorie der sozialen Entwicklung (Teoria lui Marx asupra dezvoltării sociale),* publicat în 1899 în Archiv fur soziale Gesetzgebung und Statistik, a atacat noţiunea de revoluţie socială ca fiind contradictorie şi şi-a formulat obiecţiile generale la teoria marxistă asupra societăţii, deşi a continuat să o trateze cu respect şi chiar să se numească un „marxist".

Struve susţinea că teoria lui Marx despre pauperizare şi degradarea clasei muncitoare se bazase, la vremea apariţiei sale, pe nişte date bine documentate. Dincolo de faptul că dezvoltările ulterioare au demonstrat că aceste date nu reprezentau, totuşi, o tendinţă permanentă, Marx nu a remarcat că, dacă teoria sa era corectă în această privinţă, perspectivele socialismului ar fi fost nule, pentru că nu era rezonabil să te aştepţi ca o clasă condamnată la o tot mai mare degradare spirituală şi fizică să poată înfăptui cea mai mare revoluţie din istorie, care să presupună nu doar schimbări economice, ci şi înflorirea artei şi civilizaţiei. Nu exista niciun temei pentru a susţine că antagonismele sociale, mai ales contradicţia dintre producători şi relaţiile de producţie, trebuie să devină din ce în ce mai acute. Dimpotrivă, teoria intensificării antagonismelor sociale şi a prăbuşirii universale a capitalismului intra în contradicţie cu alte premise ale materialismului istoric. Era o greşeală să priveşti economia şi suprastructura legală ca pe două realităţi ontologice independente,

aflate într-o relaţie de cauză şi efect sau, în termenii lui Stammler, de conţinut şi formă. Aceste două presupuse entităţi erau nişte ipostaze, nişte creaţii intelectuale, şi nu nişte fenomene reale. Reală era presiunea constantă a factorilor economici asupra celor juridici; real era procesul adaptării constante. Marx însuşi a admis că procesul socializării a continuat fără întrerupere în economia capitalistă, dar a presupus în mod neîntemeiat că acest proces trebuie să fie însoţit de o creştere continuă a caracterului „capitalist” al sistemului juridic, astfel încât prăpastia dintre cele două entităţi abstracte era sortită să se adâncească. în realitate, se întâmpla exact contrariul: dezvoltarea socialistă s-a produs în societatea capitalistă atât în sfera economică, cât şi în cea juridică, şi dezechilibrul inevitabil dintre cele două sfere a devenit tot mai puţin acut pe măsura trecerii timpului. „într-o societate reală, nu există nici antagonism absolut, nici armonie absolută între economie şi lege, ci acestea se ciocnesc permanent, deşi se adaptează parţial una alteia.” Dacă noţiunea de „revoluţie socială” are o semnificaţie, aceasta nu poate fi decât procesul lent al schimbării sociale care poate, la un moment dat, deşi nu în mod necesar, să fie însoţit de o revoluţie politică; procesul revoluţiei socialiste nu se produce datorită unei creşteri continue a tensiunii, ci prin eliminarea sa treptată. Această concepţie este în acord cu materialismul istoric, în timp ce ideea unei revoluţii sociale violente este contrară

materialismului istoric. Continuitatea schimbării este o condiţie epistemologică a inteligibilităţii conceptului de schimbare, pe când ideea că socialismul şi capitalismul se opun în toate privinţele şi sunt separate de o prăpastie abruptă este pur şi simplu neinteligibilă. Cât despre instaurarea dictaturii proletariatului printr-o revoluţie politică, o astfel de dictatură devine cu atât mai puţin probabilă sau dezirabilă cu cât proletariatul devine mai puternic, pentru că, pe măsură ce sporesc puterea şi importanţa socială a proletariatului, sporeşte şi factorul socialist în cadrul sistemului social.

Aceasta, după cum se va vedea, este reluarea

dintr-o perspectivă empirică a ideii lui Bernstein că reforma socială în capitalism înseamnă chiar construirea socialismului. Aspectul „epistemologic” este, pe de altă parte, total neplauzibil. Marx afirma că ordinea socialistă este pregătită în cadrul sistemului capitalist prin creşterea cooperării şi prin concentrarea procesului tehnologic de producţie şi a prezis că o revoluţie politică, adică obţinerea puterii de către proletariatul organizat, este condiţia necesară a schimbării relaţiilor economice şi, mai ales, a socializării mijloacelor de producţie. Oricât de criticată ar fi această doctrină, ea nu pare să conţină inconsistenţe logice. Conţinutul fundamental al revoluţiei sociale trebuia să fie exproprierea violentă a capitaliştilor şi nu există niciun motiv pentru care acest lucru ar fi logic imposibil.

Legătura lui Struve cu social-democraţii a mai durat un an sau doi, dar în 1901 s-a terminat într-un noian de acuzaţii şi intrigi. O vreme, după ce Lenin şi Martov s-au întors din exilul din Siberia, aceştia au purtat nişte negocieri dificile cu Struve pe tema colaborării la diferite ziare deja existente sau aflate în stadiul de proiect, dar era limpede că prăpastia dintre ei era mult prea mare. Struve a criticat, unul după altul, diferite aspecte cruciale ale ideologiei social-democrate şi ale filosofici marxiste şi, în final, lea respins pe toate. În 1899, urmându-i pe Bdhm-Bawerk şi pe „economiştii” ruşi, a criticat teoria marxistă a plusvalorii susţinând că Marx a încercat să îmbine într-un singur concept două fenomene total diferite, adică faptul social al exploatării şi faptul economic al schimbului. Dacă, aşa cum se susţine în volumul III al *Capitalului,* industria produce rata medie a profitului, aceasta înseamnă pur şi simplu că realităţile economice nu corespund conceptului de valoare definit de muncă, pentru că valoarea este în cele din urmă determinată ca o funcţie a

costurilor de producţie; în acelaşi timp, valoarea, aşa cum este privită în volumul I al *Capitalului,* rămâne o entitate pur metafizică, lipsită de utilitate pentru economia politică.

înstrăinarea lui Struve a fost definitivată de critica

sa filosofică. Este adevărat că el nu a crezut niciodată în materialismul dialectic cum au crezut Engels şi Plehanov; vederile sale erau cele ale unui „om de ştiinţă” pozitivist, dar atitudinea sa generală, deterministă şi empiristă, era în armonie cu modul de gândire predominant al marxiştilor. Cu toate acestea, în 1900 a scris o lungă introducere la lucrarea *Subiectivism şi individualism în filosofia socială* a lui Berdiaev (publicată în 1901), în care a abandonat explicit pozitivismul în favoarea unui transcendentalism kantian cu temeiuri religioase. Dat fiind că valorile nu pot fi derivate din experienţă, argumenta el, putem fie să cădem într-un relativism extrem, fie să admitem că ele au un fundament ontologic şi nu sunt pur şi simplu determinate prin decizii arbitrare şi subiective. Caracterul absolut al valorilor presupune existenţa Absolutului şi a nonempiricului; un suflet substanţial înzestrat cu libertate şi o Fiinţă supremă. Pe această bază, putem recunoaşte valoarea absolută a personalităţii, care este fundamentul filosofici sociale liberale. Liberalismul, în sensul lui Struve, este mai presus de toate o concepţie nominalistă, care respinge ideea că o entitate colectivă supraindividuală, ca societatea sau statul, poate pretinde să violeze drepturile inalienabile ale individului, libertăţile şi dorinţa lui de autoperfecţionare continuă.

Struve a părăsit Rusia la sfârşitul anului 1901 şi în anul următorul s-a stabilit la Stuttgart, unde a editat revista Osvobojdenie (Eliberarea); aceasta nu era organul unui partid politic, dar era puternic legată de mişcarea liberală care se forma în Rusia şi era dedicată demascării şi combaterii autocratici. Din acest moment[5], activitatea lui[5] Struve de publicist[5] şi de politician nu mai are nicio legătură cu istoria marxismului, cu excepţia faptului că era în permanenţă atacat de social-democraţi.

Dintre ceilalţi reprezentanţi ai marxismului legalist, Berdiaev a avut cel mai puţin în comun cu marxismul. Ca student, a aparţinut grupurilor social-democrate, a fost arestat şi exilat trei ani la Vologda, la fel ca Bogdanov şi Lunacearski. Cu toate acestea, încă de la începutul carierei sale de

publicist a adoptat o atitudine mai îndepărtată de marxism decât Struve. În cartea la care ne-am referit anterior, Berdiaev accepta premisele materialismului istoric şi ideea luptei de clasă, dar cu unele rezerve, care nu erau compatibile nici cu cea mai flexibilă concepţie marxistă. El credea că trebuie să existe o sursă ontologică de valori morale şi logice neschimbătoare şi că circumstanţele istorice, în special lupta de clasă, guvernează regulile cunoaşterii şi imperativelor morale doar în sensul că în fiecare etapă a istoriei o altă clasă este exponentul acelor reguli. Prin urmare, deşi accepta argumentul pozitivist că imperativul moral nu poate fi dedus din date empirice, a făcut eforturi pentru a întemeia absolutismul moral pe alte baze. Dintre foştii marxişti legalişti, Berdiaev a devenit cel mai cunoscut publicului occidental, dar aceasta s-a întâmplat după expulzarea sa din Rusia sovietică şi datorită lucrărilor sale care atacau comunismul şi predicau[5] un fel de existenţialism creştin bazat pe credinţa în valoarea absolută a personalităţii.[5]

Tugan-Baranovski, Bulgakov şi S.L. Frank erau cunoscuţi în anii 1890 mai ales ca economişti, primul dintre ei fiind cel mai calificat profesional în acest domeniu. Ei erau interesaţi de problema crucială a pieţelor şi se întrebau dacă capitalismul rusesc putea să creeze o piaţă internă suficientă pentru expansiunea sa, în timp ce narodnicii negau această posibilitate. Tugan- Baranovski susţinea că viabilitatea şi dezvoltarea capitalismului nu depindeau de nivelul consumului, pentru că piaţa mijloacelor de producţie se extinsese mai repede decât cea a bunurilor de consum. Dat fiind că în capitalism producţia şi acumularea erau nişte scopuri în sine, capitalismul putea să-şi creeze propriile condiţii de reproducţie şi nu era dependent în mod absolut de consumul de masă. În acest caz, totuşi, după cum a arătat Roşa Luxemburg, capitalismul părea că poate supravieţui pe termen nedefinit şi ca nu exista niciun motiv economic pentru a anticipa răsturnarea lui. Tugan-Baranovski a elaborat o teorie a crizei pentru a completa argumentele lui Marx, dar el nu credea, în

realitate, că sistemul capitalist se va prăbuşi din cauza crizei sau a dezechilibrului dintre producţie şi piaţă. În acest punct, se apropie de Lenin, care nu credea nici el în prăbuşirea sigură a capitalismului din cauza dificultăţii de a găsi pieţe de desfacere.

Revizionismul economic al marxiştilor legalişti s-a axat pe teoria marxistă a valorii. Criticile lor nu au avut niciun efect politic, dar au atins ceea ce ortodocşii priveau ca pe piatra de temelie a doctrinei. Dacă în concepţia lui Marx valoarea nu putea fi măsurată şi nu definea în fapt condiţiile schimbului, astfel încât nu exista nicio tranziţie logică de la valoare la preţ, concluzia este, în opinia lui Bulgakov, că valoarea trebuie privită numai ca o categorie socială nesemnificativă pentru studiul fluctuaţiilor preţului, dar esenţială pentru analiza mai generală a capitalismului. în felul acesta, Bulgakov, la fel ca Sombart, a încercat să protejeze teoria valorii prin limitarea aplicabilităţii sale. Frank, în *Teoria marxistă a valorii şi importanţa sa* (1900), a pus la îndoială utilitatea conceptului lui Marx dacă, aşa cum avea în vedere chiar Marx, acesta era menit să denote nu valoarea de schimb, ci o proprietate intrinsecă a bunurilor, indiferent dacă erau sau nu comercializate. în final, marxiştii legalişti fie au respins în totalitate categoria valorii, ca nesemnificativă pentru economie în măsura în care era diferită de preţ, fie au adoptat teoria utilităţii marginale, în care valoarea depinde de felul în care cumpărătorul îşi apreciază nevoia, exprimată ca preţul pe care îl va plăti pentru ultima unitate (cea marginală) a unei mărfi pe care este dispus s-o considere utilă.

Marxiştii legalişti au atacat teoria economică marxistă şi la alte

capitole esenţiale. Tugan-Baranovski afirma că teoria scăderii ratei profitului intră în contradicţie cu alte elemente ale doctrinei – valoarea capitalului constant scade pe măsură ce creşte productivitatea muncii, astfel încât rata profitului poate fi constantă chiar dacă productivitatea creşte – şi, de asemenea, că această teorie este infirmată de observaţiile factuale. Bulgakov a criticat, la fel ca revizionistii germani,

teoria concentrării în agricultură.

În pofida tuturor acestor critici, marxismul rusesc a putut fi privit ca o singură tabără ideologică, deşi cu diferenţieri interne, atât timp cât marxiştii au considerat că sarcina principală a social- democratiei era să combată ideea narodnicistă a unui drum

[1] separat, noncapitalist pentru Rusia, Totuşi, înainte de sfârşitul secolului al XIX-lea, era clar că doctrina economică narodnicistă pierdea teren; apelurile de a opri dezvoltarea capitalismului erau ineficiente şi marxiştii de toate orientările priveau apărarea obştei săteşti ca pe o cauză pierdută. Astfel că, în jurul anului 1900, diferenţele din interiorul marxismului rusesc care ar fî putut părea secundare au luat forma unei dispute fundamentale, mai ales pentru că au coincis în acel moment cu dezbaterea asupra revizionismului din Germania şi cu naşterea unei mişcări liberale

în Rusia. Marxismul nu se mai putea defini doar ca antinarodnicism. Relaţia dintre social-democraţie şi burghezie, problema revoluţiei şi relaţia dintre lupta politică şi cea economică a clasei muncitoare au devenit principalele subiecte de dezbatere. In anii 1898-1900 se pot identifica trei curente principale în cadrul marxismului rusesc: ortodoxia revoluţionară, revizionismul sau „marxismul legálist" şi „economismul". La scurtă vreme, totuşi, marxiştii legalişti s-au îndreptat spre liberalism şi nu s-au mai numărat printre revizionişti. Bulgakov, Berdiaev, Frank şi Struve s-au reîntors pe căi diferite la creştinism. Ei au continuat să joace un rol important în viaţa intelectuală, contribuind la trei culegeri de eseuri, dintre care primele două – *Probleme ale idealismului* (1902) şi *Repere* (1909) – sunt printre cele mai importante evenimente din istoria *inteligheţiei* ruse de dinainte de revoluţie. Cea de-a treia, intitulată *Deprofundis,* a fost scrisă în 1918, dar a fost imediat confiscată şi a rămas practic necunoscută o jumătate de secol; volumul descria apocalipsa revoluţionară ca pe o calamitate naţională şi culturală.

Poate să pară bizar că, deşi revizionismul a apărut în Rusia înainte de a exista o mişcare social-democrată organizată, el nu a rezistat multă vreme,

în timp ce în Germania a supravieţuit în ciuda opoziţiei unui partid ortodox bine instituţionalizat. Totuşi nu trebuie uitat că revizionismul german a fost suprastructura teoretică a unei lupte reformiste purtate cu succes pe durata multor ani de o mişcare muncitorească organizată. În Rusia, ideile reformiste aveau o bază foarte fragilă în experienţa politică şi ideea unei revoluţii totale şi finale era adânc înrădăcinată în minţile *inteligheńţiei* radicale. Mai mult decât atât, dacă în Germania revizionismul a apărut de la bun început ca o parte a mişcării social-democrate care coexista cu liberalii, în Rusia a jucat o vreme rolul mişcării liberale, cu care s-a unit în cele din urmă, în timp ce autorii la care ne-am referit priveau marxismul mai degrabă ca pe o armă împotriva conservatorismului narodnicist decât ca pe o teorie a revoluţiei globale. Marxismul se armoniza cu atitudinea celor care, inspiraţi în tinereţea lor de idealurile „scientismului", căutau o interpretare ştiinţifică a societăţii opusă moralismului narodnicist; ei au descoperit în marxism şi promisiunea unui triumf al capitalismului şi, prin urmare, principiilor democratice şi constituţionale din Rusia. Marxismul demonstra că absolutismul rusesc era condamnat de istorie şi acest lucru era probabil mult mai important pentru marxiştii legalişti decât perspectivele de viitor ale socialismului. Atunci când a devenit clar, în timp, că social-democraţii ruşi priveau orice alianţă cu liberalismul ca pe o mişcare pur tactică, a devenit imposibilă menţinerea unei poziţii pe jumătate marxistă, pe jumătate liberală.

Mai există un alt factor important care trebuie reţinut din istoria revizionismului rusesc. Pentru că marxismul şi social- democraţia şi-au făcut apariţia în Rusia independent de o mişcare a muncitorilor şi au avut la început un caracter pur intelectual, marxismul a luat o formă mult mai dogmatică şi mai fanatică decât în Occident, unde a trebuit în permanenţă să se adapteze la realităţile politicii în domeniul muncii. În Rusia, unde cuvântul „revoluţie" a fost invocat zeci de ani şi unde existau toate motivele pentru a te îndoi de şansele de viitor ale

unor reforme, micul grup de revoluţionari era în mod natural extrem de doctrinar, cu atât mal mult cu cât convingerile lor aveau o origine exclusiv morală şi intelectuală şi nu se datorau apartenenţei membrilor săi la o clasă oprimată. În atmosfera aceasta, problemele teoretice erau dezbătute în termeni de loialitate şi de trădare, mai curând decât pur şi simplu de adevăr şi de falsitate, iar problemele tactice erau în mod invariabil şi exclusiv legate de „scopul ultim”. În pofida diferenţelor ideologice, socialiştii ruşi au împărtăşit mai degrabă mentalitatea conspiratorilor narodnicişti decât pe cea a social- democraţilor occidentali. Este semnificativ că, imediat ce a prins formă o mişcare a muncitorilor ruşi, a apărut de asemenea, deşi nu pentru multă vreme, şi o variantă a revizionismului german sub forma „economismului”, care era, în linii mari, o doctrină sindicalistă şi a eforturilor apolitice de a îmbunătăţi condiţiile de viată ale muncitorilor.
[5]

3. Polemicilepurtate de Lenin între anii 1895 şi 1901

Până în 1899, Lenin a fost în principal absorbit de controversa cu narodnicii, dar critica la adresa marxismului legalist şi, ulterior, la a economismului avea deja un contur evident în scrierile sale. În 1895, primul său articol publicat a apărut în antologia publicată de Potresov, cu titlul *Conţinutul economic al narodnicismului şi critica acestuia în cartea domnului Struve.* Aceasta era o analiză a lucrării lui Struve despre *Dezvoltarea economica a Rusiei',* deşi articolul era destul de critic, nu îl acuza pe Struve de trădare şi antimarxism, ci mai degrabă îl îndemna să se conformeze mai strict poziţiei ortodoxe. Pe lângă atacul la adresa narodnicilor, studiul lui Lenin conţine şi nişte comentarii teoretice generale şi reiterează concepţia sa despre caracterul progresist al capitalismului:

> Da, marxiştii consideră capitalismul la scară largă ca fiind progresist ~ evident, nu pentru ca înlocuieşte independenţa (ţăranilor) cu dependenţa, ci pentru că creează condiţii pentru

abolirea dependenţei.

Criticându-l pe Struve pentru că opunea ideea de reformă celei de prăbuşire a capitalismului, Lenin susţine că prima este un instrument pentru cea de-a doua. Principala sa critică la adresa lui Struve este că este „obiectivist”. El este de acord cu Sombart, pe care Struve îl citează, că „în marxism nu există niciun dram de etică, de la început până la sfârşit” din moment ce (cum adaugă Lenin), „teoretic, subordonează «poziţia etică» faţă de «principiul cauzalităţii»; practic, îl reduce la lupta de clasă” *(dndem).* El este de acord şi cu faptul că socialismul ştiinţific respinge filosofia în totalitate:

> Din perspectiva lui Marx şi Engels, filosofia nu are niciun drept la o existenţă aparte, de sine stătătoare, iar materialul său este repartizat pe diferitele ramuri ale ştiinţelor pozitive.

Pe scurt, el înţelege caracterul „ştiinţific” al marxismului în acelaşi fel ca Plehanov şi majoritatea germanilor ortodocşi: marxismul este o teorie nonevaluativă şi nonfilosofică a fenomenelor sociale. Până în acest punct, Lenin este de acord cu Struve. Dar această formulare poate sugera că marxismul se limitează la descrierea necesităţilor istorice şi nu oferă în sine nicio îndrumare practică, desigur în afara celor privitoare la eficacitatea anumitor acţiuni. Aceasta era dificultatea celor care considerau că e necesar să completeze doctrina marxistă cu o etică normativă derivată din ceva diferit de marxism, de obicei din filosofia lui Kant. Struve nu mersese, în acea perioadă, atât de departe, ci se limitase să observe că marxismul era „obiectiv”, adică era numai descriptiv. În orice caz, pentru Lenin acest lucru era inacceptabil. Un obiectivist era, în viziunea sa, cineva care nu vorbeşte decât despre necesităţile presupuse de o anumită structură socială şi, limitându-se la acestea, riscă să devină un

apologet al acestora, privindu-le doar ca pe nişte necesităţi. Pe de altă parte, un materialist nu îşi pune astfel de limite, ci continuă să explice ce forţe de clasă sunt implicate.

> Materialismul presupune partizanat, ca să spunem aşa, şi implică adoptarea directa şi deschisă a poziţiei unui anumit grup social în orice opinie care apreciază evenimentele.

Dintr-o perspectivă teoretică, această afirmaţie este stângace şi neconvingătoare, pentru că este limpede că a analiza „necesităţile istorice” în lumina structurii de clasă a unei societăţi nu înseamnă să treci dincolo de o descriere pur „obiectivă”, şi Lenin nu explică de ce materialismul ca atare ar trebui să ne oblige în vreun fel sau să presupună vreun angajament activ. Este totuşi limpede că Lenin dorea să evite dilema propusă de neokantieni: marxismul ori descrie procesul social fără să ne spună ce ar trebui să facă indivizii în raport cu acest proces, ori trebuie suplimentat cu nişte idei normative. Lenin, deşi nu era capabil să-şi exprime clar gândurile, se străduia să sublinieze aspectul esenţial care a fost pentru prima oară elucidat de Lukács: marxismul se dispensează de dihotomia dintre fapte şi valori pentru că este identic cu cunoaşterea de sine a clasei muncitoare, iar o clasă înţelege procesul social chiar în actul de revoluţionare a lumii, astfel că, în acest caz privilegiat, înţelegerea şi făurirea istoriei apar ca un singur act. Lenin a ignorat în mod constant criticile neokantiene şi, nefiind capabil să examineze problema într-un mod corect, s-a limitat la afirmaţii sumare, cum sunt cele citate mai sus. El a perceput totuşi vag caracteristica marxismului de a nu fi nici pur descriptiv, nici pur normativ, nici o combinaţie între judecăţi descriptive şi normative, el aspirând să fie în acelaşi timp o mişcare şi un act de înţelegere: conştiinţa de sine a proletariatului în actul luptei de clasă. Cu alte cuvinte, cunoaşterea lumii este un aspect al schimbării sale; teoria şi aplicarea ei practică sunt unul şi acelaşi lucru.

În 1895, Lenin a călătorit pentru prima oară în străinătate şi î- a întâlnit la Geneva pe părinţii fondatori ai marxismului rus, Plehanov şi Akselrod. întâlnirea a fost încununată de succes, deşi emigranţilor le-a fost greu să-l convingă pe Lenin de necesitatea unei alianţe cu burghezia liberală. La scurtă vreme după ce s-a întors în Rusia, acesta a fost arestat; măsurile poliţiei se intensificaseră din

cauza unui val de greve la Sankt-Petersburg, pe care social-
democraţii le susţinuseră în mare măsură. A petrecut în închisoare un an şi jumătate, scriind apeluri şi broşuri, şi a fost condamnat la trei ani de exil la Şuşenskoie, în zona Krasnoïarsk din Siberia, unde a continuat să studieze şi să scrie intens. în timp ce se afla în închisoare, a scris un program prin care facea apel la social- democraţi să lupte pentru libertăţi democratice şi pentru legislaţie socială. Programul nu prevedea cucerirea puterii de stat de către clasa muncitoare, ci doar o participare la procesul de elaborare a legilor. Partidul trebuie să îi ajute pe muncitori să-şi dezvolte conştiinţa de clasă şi să le indice obiectivele luptei; trebuie, de asemenea, să le explice muncitorilor că, deşi este necesar să sprijine burghezia în lupta pentru libertăţi politice, aceasta este doar o alianţă temporară. În vara anului 1897, Lenin a publicat în Novoie Slovo un nou atac la adresa narodnicilor, intitulat *O caracterizare a romantismului economie,* în care a comparat doctrina acestora cu cea a lui Sismondi, susţinătorul micilor producători ameninţaţi de expansiunea capitalismului, susţinând că Sismondi ar fi dezvăluit cu succes consecinţele îngrozitoare ale acumulării capitaliste, dar că nu avea niciun mijloc cu care să i se împotrivească, cu excepţia unei nostalgii romantice şi sentimentale faţă de era precapitalista. La fel ca narodnicii, Sismondi nu era decât un reacţionar, pentru că visa la o întoarcere în trecut în loc să vadă că soluţia la contradicţiile şi nedreptăţile capitalismului stătea în faptul de a-i permite capitalismului să se dezvolte până la capăt. Lenin a revenit, de asemenea, la chestiunea pieţei interne, anticipând într-o anumită măsură problemele ridicate mai târziu de Roşa Luxemburg. Nu era adevărat că sistemul capitalist nu reuşea să realizeze plusvaloare din cauza falimentului micilor proprietari şi a reducerii pieţei, care rezulta din aceasta: consumul productiv îi oferea producţiei capitaliste un larg teren de expansiune.

în timpul exilului, Lenin a scris o broşură despre *Sarcinile sociaSdemocraţilor ruşi,* publicată în 1898

la Geneva, care definea strategia generală a partidului cu privire la „alianţele” cu alte forţe sociale. Social-democraţii trebuiau să sprijine toate mişcările împotriva autocraţiei şi să denunţe toate formele de opresiune, oricare ar fi fost grupurile sociale care le erau victime. Trebuiau să sprijine protestele împotriva oprimării naţionale, religioase, sociale şi de clasă, susţinând burghezia împotriva „eforturilor reacţionare ale micii burghezii” şi mica burghezie în revendicările sale democratice adresate birocraţiei ţariste. Partidul nu trebuia, totuşi, să se considere un susţinător al intereselor pe care le sprijinea. Deşi îi ajuta pe sectanţii persecutaţi, nu era deloc preocupat de aspiraţiile lor religioase. A sprijini însemna, de fapt, a exploata. în viziunea lui Lenin, social-democraţia era singura
forţă anj agată constant şi fără rezerve împotriva autocraţiei; toţi ceilalţi erau nehotărâţi şi implicaţi doar pe jumătate. Partidul putea şi trebuia să acţioneze ca un nucleu al tuturor energiilor sociale care aveau într-o zi să răstoarne absolutismul, însă trebuia, în acelaşi timp, să aibă în vedere doar interesele proletariatului, privit ca o clasă separată.

> Social-democraţii acordă acest sprijin pentru a grăbi prăbuşirea duşmanului comun, dar nu aşteaptă nimic de la aceşti aliaţi temporari şi nu fac niciun compromis faţă de ei.
>
> Sprijinul pentru revendicările democratice ale micii burghezii cu siguranţă nu înseamnă sprijin pentru mica burghezie, dimpotrivă, tocmai dezvoltarea pe care i-o va oferi Rusiei libertatea politică va duce cu deosebită putere la pieîrea, sub loviturile capitalului, a micii gospodării. *{Proiect de program al partidului nostru,* 1899)

într-o scrisoare către Potresov, scrisă în exil şi datată 26 ianuarie 1899, Lenin scrie că trebuie...

> ... a curăţa toate *fortschrittliche Strömungen* [tendinţele progresiste] de vechiturile narodnicismului şi agrarianismului şi a le utiliza pe toate în această formă purificară. După mine, „a folosi” este un cuvânt mult mai potrivit decât *Unterstützung und Bundesgenossenschaft* [sprijin şi alianţă]. Această din urmă expresie arată egalitatea în drepturi a acestor *Bundesgenossen* [aliaţi], pe când ei trebuie (şi, în această privinţă, sunt cu totul de acord cu dumneata) să meargă în coadă, uneori chiar „scrâşnind din dinţi”; ei n-au ajuns câtuşi de puţin la această

egalitate în drepturi şi nu vor ajunge niciodată cu laşitatea lor, cu fărâmiţarea lor etc.

Este, astfel, limpede că, încă de la bun început, Lenin a privit toate alianţele politice ca însemnând doar folosirea altor grupuri pentru atingerea scopurilor social-democratice. Social-democraţia trebuia să ralieze în jurul său toate forţele care puteau contribui în vreun fel la răsturnarea sistemului existent, fiind pe deplin conştiente că această răsturnare îi vizează, în ultimă instanţă, şi pe „aliaţii" săi. Din această perspectivă, atitudinea lui Lenin şi, ulterior, a întregii mişcări leniniste este identică, fie că este vorba de burghezia îndreptată împotriva absolutismului, de ţăranii revoltaţi împotriva proprietarilor de pământ, de sectele religioase care aspiră la libertate, de naţionalităţile oprimate de imperialismul Marii Rusii sau chiar de instituţiile democratice. Nu există, desigur, nicio menţiune în sensul „folosirii" clasei muncitoare, dat fiind că toate aceste reguli strategice sunt concepute pentru a-i permite acelei clase, care este raţiunea de a fi a luptei, să-şi atingă „scopul final". Cu toate acestea, avea să devină limpede în scurtă vreme că, în ceea ce priveşte strategia de bază, şi clasa muncitoare era, în concepţia lui Lenin, mai degrabă un instrument decât un agent substanţial.

În timp ce se afla în exil, Lenin a scris şi un tratat despre *Dezvoltarea capitalismului în Rusia,* care va fi publicat în 1899. Acesta este *magnum opus*-\A său împotriva narodniciştîlor, plin de statistici şi analize detaliate ale tendinţelor din agricultură şi industrie. Tratatul susţine că agricultura rusă se află în faza unei economii bazate pe schimbul de mărfuri şi prezintă toate semnele unei schimbări capitaliste: diferenţiere de clasă, competiţie şi proletarizare pe scară largă. În industrie, Lenin descrie procesul concentrării şi formării unei singure pieţe naţionale, care înlătură formele medievale de producţie şi de schimb.

în perioada în care controversa cu narodnicii juca un rol tot mai redus în viaţa intelectuală, ideile neortodoxe îşi făceau apariţia în rândul social-democraţilor, trezind neliniştea lui Lenin. El s-a

înfuriat, aşa cum declară el însuşi, citind un articol al lui Bulgakov care ataca analiza recentă a lui Kautsky cu privire la problema agrară. Era tulburat şi de popularitatea crescândă a lui Bernstein şi de influenţa neokantianismului reprezentat, într-o oarecare măsură, în Rusia de Struve şi Bulgakov. începuse chiar, după cum i-a scris lui Potresov pe 27 iunie 1899, să studieze filosofia; a citit D'Holbach şi Helvetius şi intenţiona să se dedice şi studierii lui Kant. Dar acorda o mai mică importanţă în acea perioadă disputelor pur filosofice decât avea să o facă mai târziu, între timp, pe lângă revizionismul teoretic, social-democraţii mai tineri adoptaseră „economismul". Lenin a reacţionat violent la primele semne ale acestei mişcări, care atacau chiar fundamentele social-democraţiei aşa cum o concepea el. în vara anului 1899, la primirea documentului redactat de Kuskova şi Prokopovici, cunoscut sub denumirea de „Credo", care stabilea programul „economist", Lenin a scris un protest tăios, susţinut de alţi şaisprezece exilaţi şi publicat în anul următor la Geneva de organizaţia locală a social-democraţilor.

„Credo"-ul punea la îndoială oportunitatea unui partid politic separat al muncitorilor în Rusia, pe care autorii o priveau ca pe o aplicare artificială a experienţei occidentale la nişte condiţii foarte diferite. Mişcarea muncitorilor, susţineau ei, ar trebui să ţintească întotdeauna punctul cel mai vulnerabil; în Occident era mult mai uşor să porţi o luptă politică decât una economică, dar în Rusia lucrurile stăteau exact pe dos. Prin urmare, marxiştii ar trebui saşi concentreze forţele pentru a sprijini lupta economică a muncitorilor şi ar trebui să dubleze şi să susţină opoziţia liberală, care era foarte probabil condusă de forţe democratice nonsocialiste. Lenin a privit acest apel ca pe o recomandare de sinucidere politică şi, în replică, a stabilit nişte principii care au fost general acceptate de ortodocşi. Mişcarea muncitorilor trebuia să aibă propriile sale scopuri politice şi un partid independent care să le urmărească; trebuia să organizeze factori de opoziţie de orice fel, fără a renunţa în acelaşi timp la

independenţa sa sau fără a risca să devină un instrument al partidelor burgheze.

„Economismul” rus era un soi de renaştere a narodnicismului „clasic” (apolitic şi non-terorist), clasa muncitoare înlocuind aici ţărănimea. El susţinea că liderii intelectuali ar trebui să se concentreze asupra aspiraţiilor cele mai evidente şi mai uşor de înţeles ale muncitorilor, asupra scopurile lor economice, lăsând în seama liberalilor lupta pentru libertate şi jucând numai un rol auxiliar în bătălia politică. Economismul nu era totuna cu revizionismul, în sensul în care acest termen este folosit de Bernstein şi de adepţii săi, care nu aveau nicio intenţie să-i convingă pe muncitori să renunţe la luptele politice şi parlamentare; dar economismul corespundea tendinţei sindicale adânc înrădăcinate în social-democraţia germană şi care a fost aliată pentru o perioadă considerabilă cu revizionişti teoretici.

Suspiciunea lui Lenin faţă de acest nou deviaţionism era fondată, întrucât ea avea să domine social-democraţia din Rusia aproximativ doi ani şi să câştige de partea sa mai mult de jumătate dintre emigranţi, conducând la o ruptură în rândurile acestora. După 1900, „economişti” au intrat în declin. Cu toate acestea, Lenin a scris în principal ca un răspuns la adresa lor lucrarea *Ce-i de făcut?,* în care a pus temelia ideologică a bolşevismului.

Exilul lui Lenin în Siberia s-a încheiat la începutul lui 1900 şi, în luna iulie a aceluiaşi an, a plecat în străinătate cu scopul de a-i organiza pe social-democraţii ruşi într-o mişcare unită. Primul pas care trebuia făcut era, în opinia lui, să găsească un ziar care să funcţioneze ca o punte de legătură între grupurile împrăştiate şi să facă posibilă crearea unui partid real. Un astfel de ziar trebuia, desigur, tipărit în străinătate şi introdus clandestin în Rusia. Numele ales pentru acesta a fost Iskra (Scânteia).

Procesul de apariţie a ziarului a fost tulburat de dispute, asupra cărora nu este cazul să insistăm aici. întâlnirea lui Lenin cu Plehanov a fost un dezastru. într-o notă publicată postum despre întâlnirea sa cu veteranii de la Geneva, el vorbeşte cu amărăciune

despre aroganţa acelui bărbat mai în vârstă, pe care totuşi el
(Lenin) îl abordase cu respect şi admiraţie. în mod evident, Plehanov era invidios pe autoritatea Iui în faţa social-democraţilor ruşi şi şi-a dat frâu liber orgoliului şi intolerantei fată de tânărul discipol. După cum s-a exprimat Lenin şi după cum avea să ţină minte pe viitor, „tinereţea îndrăgostită primeşte de la obiectul dragostei sale o povaţă amară: trebuie să-i tratezi pe toţi oamenii «fără sentimentalism», trebuie să ţii o piatră în sân.” *(Cum era cât pe-aci sâ se stingă Iskra)*

în pofida acestor tulburări, primul număr din Iskra a fost publicat în decembrie 1900. A fost tipărit consecutiv la Leipzig, München, Londra şi Geneva şi articolele erau semnate de crema intelectuală a marxismului rusesc: Lenin, Plehanov, Martov, Akselrod, Potresov şi Vera Zasulici.

Anii 1901-1903 au marcat o nouă etapă în dezvoltarea marxismului rusesc şi a social-democratiei ruse. în această perioadă, au fost puse bazele variantei leniniste de marxism, ale cărei noutate şi specificitate au devenit doar treptat vizibile. Până în acel moment, declaraţiile ideologice ale lui Lenin nu erau diferite de cele ale lui Plehanov sau de cele ale marxiştilor ortodocşi occidentali, în afara accentelor puternice pe care Lenin le punea pe anumite aspecte ale doctrinei. Printre acestea se număra principiul pe care l-a repetat cu fiecare ocazie, că numai scopul final – cucerirea puterii politice de către proletariat – dă un sens acţiunilor curente şi că social-democraţii pot încheia orice alianţă şi pot susţine orice cauză dacă, prin aceasta, grăbesc atingerea scopului ultim. Toate celelalte mişcări şi clase sociale, fiinţe umane şi ideologii trebuie tratate ca mijloace pentru „revoluţia finală”.

XVI

APARIŢIA LENINISMULUI
5

1. Controversa asupra leninismului

Ideea că leninismul reprezintă o variantă a doctrinei marxiste a fost multă vreme subiect de controversă. întrebarea este, în primul rând, dacă leninismul este o ideologie „revizionistă” în raport cu tradiţia marxistă sau dacă, dimpotrivă, este o aplicare fidelă a principiilor generale ale marxismului la noua situaţie politică. încărcătura politică a acestei controverse este evidentă. Ortodoxia stalinistă, încă în vigoare în cadrul mişcării comuniste, adoptă, desigur, cea de-a doua perspectivă. Stalin a susţinut că Lenin nu a adăugat nimic la doctrina moştenită şi nici nu a extras nimic din ea, ci a aplicat principiile sale fără abatere nu numai la condiţiile ruseşti, ci şi, mult mai semnificativ, la situaţia din întreaga lume. în acord cu această perspectivă, leninismul nu este o aplicare particulară rusească a marxismului sau una limitată la condiţiile ruseşti, ci un sistem universal valabil de strategie şi tactică pentru „noua eră” a dezvoltării sociale, şi anume cea a imperialismului şi a revoluţiilor proletare. Pe de altă parte, unii bolşevici priveau leninismul ca un instrument specific al revoluţiei ruse, în timp ce marxiştii non-leninişti susţineau că Lenin nu a fost fidel doctrinei lui Marx în multe privinţe esenţiale.

întrebarea[5], formulată în acest mod ideologic, este insolubilă în practică, la fel ca orice asemenea întrebări din istoria mişcărilor politice sau a sectelor religioase care au o nevoie înnăscută de fidelitate faţă de sursele lor. Este firesc şi inevitabil ca

generaţiile care urmează imediat fondatorilor mişcării să fie confruntate cu întrebări şi decizii practice care nu sunt prevăzute explicit în canonul existent şi să interpreteze canonul astfel încât să-şi justifice acţiunile. în această privinţă, istoria marxismului se aseamănă cu cea a creştinismului. Rezultatul este, de obicei, realizarea multiplelor forme de compromis între doctrină şi presiunea practicii. Sub presiunea politică a evenimentelor, apar noi arii de diviziune şi se nasc noi formaţiuni politice conflictuale şi fiecare dintre ele poate găsi justificări în tradiţie, care nu este niciodată pe deplin integrată şi coerentă. Berstein a fost, într- adevăr, un revizionist, în sensul că a respins făţiş anumite trăsături ale filosofici sociale marxiste şi nu s-a declarat un păstrător inflexibil al moştenirii marxiste sub toate aspectele sale. Lenin, pe de altă parte, s-a străduit să îşi prezinte toate acţiunile şi teoriile ca pe unica aplicare posibilă sau corectă a unei ideologii existente. El nu era totuşi un doctrinar în sensul de a prefera fidelitatea faţă de textele lui Marx eficacităţii practice a mişcării pe care o conducea. Dimpotrivă, avea un incredibil simţ practic şi capacitatea de a subordona toate întrebările, fie că ţineau de teorie sau de tactică, scopului unic al revoluţiei în Rusia şi în lume. Toate întrebările de teorie generală fuseseră, din punctul său de vedere, deja lămurite de marxism şi trebuia numai să se folosească cu inteligenţă acest corp doctrinar pentru a se găsi soluţia corectă pentru fiecare situaţie. în această privinţă, el nu numai că se considera executorul testamentar fidel al lui Marx, dar credea şi că se conforma practicii şi tacticii social-democraţiei europene aşa cum era aceasta ilustrată mai ales de partidul german. Până în 1914, el a privit social-democraţia germană ca pe un model şi pe Kautsky ca pe cea mai mare autoritate în viaţă în materie de probleme teoretice; s-a bazat pe Kautsky nu numai în chestiuni teoretice, ci şi în probleme tactice ruseşti despre care el ştia mult mai mult, cum a fost boicotul celei de-a doua Dume. În 1905, Lenin a scris în *Două tactici ale social-democratiei în revoluţia democratică:*

Când şi unde am pretins eu că am creat un curent aparte în social- democraţia internaţională, *diferit* de variantele lui Bebel şi Kautsky? Când şi unde au ieşit la lumină deosebiri de vederi între mine şi Bebel sau Kautsky, diferenţe care să aibă măcar tendinţa de a fi la fel de grave ca acelea apărute între Bebel şi Kautsky, de exemplu la Brcslau, în privinţa problemei agrare?

întrebarea dacă Lenin era sau nu un „revizionist” nu poate fi soluţionată doar comparându-i scrierile cu cele ale lui Marx sau punând întrebări la care ar fi imposibil să se răspundă, cum ar fi cea de genul: „Ce ar fi spus sau făcut Marx în cutare sau cutare situaţie?” Desigur, teoria lui Marx este incompletă şi este în multe locuri ambiguă şi ar putea fi „aplicată” în mai multe moduri contradictorii fără a-i încălca într-un mod vizibil principiile. Totuşi, problema continuităţii între marxism şi leninism nu este cu totul lipsită de importanţă. Ea poate fi cel mai bine înţeleasă nu în termeni de „fidelitate", ci mai degrabă examinând tendinţa generală a încercărilor teoretice ale lui Lenin de a „aplica" sau completa moştenirea marxistă.

Aşa cum am văzut deja, pentru Lenin toate chestiunile teoretice erau numai nişte mijloace în vederea unui singur ţel, revoluţia; iar sensul tuturor problemelor umane, al ideilor, instituţiilor şi valorilor rezida exclusiv în influenta lor asupra luptei de clasă. Nu este greu de găsit o susţinere pentru această atitudine în scrierile lui Marx şi Engels, care accentuau în capitolele teoretice caracterul tranzitoriu şi de clasă al tuturor aspectelor vieţii dintr-o societate împărţită în clase. Dar analizele lor erau în general mai diferenţiate şi mai puţin simplificate decât ar putea fi indicat de asemenea formulări „reducţioniste”. Atât Marx, cât şi Engels au avut un orizont de interese mult mai larg decât cel sugerat de întrebarea: „Este acesta un lucru bun sau rău pentru revoluţie?" Pentru Lenin, pe de altă parte, acest criteriu era arhisuficient pentru a stabili importanţa unui fapt şi pentru modul în care trebuia decis în privinţa lui. Marx şi Engels aveau un simt al continuităţii civilizaţiei şi nu credeau că toate valorile umanităţii, inclusiv ştiinţa, arta, moravurile şi instituţiile sociale, nu erau „decât” instrumente ale

intereselor de clasă. Cu toate acestea, formulările generale în care îşi exprimau materialismul istoric se pretau destul de bine la interpretările şi la modul în care le-a folosit Lenin. Pentru Lenin, problemele filosofice nu aveau în sine niciun sens, ci erau doar nişte arme în lupta politică; acelaşi lucru era valabil pentru artă şi literatură, legi şi instituţii, valori democratice şi idei religioase. În această privinţă, nu doar că nu i se poate reproşa nicio deviere de la marxism, ci se poate spune chiar că el a aplicat principiile materialismului istoric cu mai multă consecvenţă decât Marx. Dacă legea, de pildă, nu este „decât" o armă în lupta de clasă, rezultă în mod firesc că nu există nicio diferenţă esenţială între domnia legii şi o dictatură arbitrară. Dacă libertăţile politice nu sunt „decât" un instrument folosit de burghezie în favoarea propriilor sale interese de clasă, este pe deplin rezonabil să afirmi că, atunci când ajung la putere, comuniştii nu trebuie să se simtă obligaţi să le respecte. Dacă ştiinţa, filosofia şi arta nu sunt decât nişte instrumente ale luptei de clasă, nu există nicio diferenţă „calitativă" între a scrie un tratat filosofic şi a folosi arme de foc; cele două sunt pur şi simplu nişte arme diferite folosite în contexte diferite şi ar trebui privite ca atare, indiferent dacă cel care le foloseşte este prieten sau adversar. Aceste aspecte ale concepţiei lui Lenin au devenit brutal de evidente după ce bolşevicii au cucerit puterea, dar ele sunt exprimate încă din primii ani în scrierile sale. Lenin era de multe ori avantajat în discuţiile sale cu marxiştii de alte orientări, datorită simplităţii uluitoare şi consecvenţei cu care aplica principiile pe care le împărtăşeau cu toţii. Atunci când adversarii săi reuşeau să demonstreze că afirma contrariul a ceea ce fusese formulat de Marx în mod explicit – de exemplu, că „dictatura" nu însemna despotism neîngrădit de nicio lege –, ei nu făceau altceva decât să semnaleze inconsistentele lui Marx mai curând decât erezia lui Lenin.

Cu toate acestea, unul sau două aspecte esenţiale ale inovaţiilor introduse de Lenin în mişcarea revoluţionară din Rusia ridică

îndoieli serioase cu privire la fidelitatea sa faţă de tradiţia marxistă. În primul rând, Lenin susţinea iniţial o alianţă între proletariat şi ţărănime ca pe o strategie de bază a „revoluţiei burgheze”, în timp ce oponenţii săi declarau că o alianţă cu burghezia ar fi mult mai conformă cu doctrina în acest caz. în al doilea rând, Lenin a fost primul care a văzut în problema naţională un rezervor puternic de energie pe care social- democraţii puteau şi trebuiau să îl folosească pentru a-şi susţine cauza în loc de a privi această problemă ca pe un obstacol stânjenitor. În al treilea rând, a formulat propriile sale reguli organizatorice şi propria sa viziune despre atitudinea pe care ar trebui să o adopte partidul faţă de revoltele spontane ale muncitorilor. În toate aceste privinţe, el a fost criticat nu numai de reformişti şi de menşevici, ci chiar şi de un stâlp al ortodoxiei ca Roşa Luxemburg. Dar, tot în aceste trei privinţe, doctrina sa sa dovedit a fî extrem de practică şi se poate spune cu certitudine că, sub toate aceste trei aspecte, politica sa a fost necesară pentru succesul revoluţiei bolşevice.

3 ?

2. Partidul şi mişcarea muncitorească.

} >

Conştiinţă şi spontaneitate

Principiile fundamentale ale leninismului, ca entitate politică de sine stătătoare, au fost formulate în anii 1902-1903. în aceşti ani asistăm la crearea în Rusia a principalelor grupări politice care, deşi aflate într-o dispută permanentă, au dus lupta împotriva ţarismului până la Revoluţia din Octombrie, adică aripa bolşevică şi cea mensevică a social-democratiei, revoluţionarii sociali J 1 J · 5 („eserii”) şi democrat-constituţionalii („cadeţii”).

Principalul organ de presă prin care ideile lui Lenin au luat treptat o formă vizibilă a fost Iskra. Până la cel de-al ILlea Congres al Partidului din 1903, diferenţele dintre Lenin şi restul consiliului editorial nu erau majore şi el a fost cel care a modelat, în realitate, stilul ziarului, pe care l-a editat mai întâi la München, apoi la Londra, unde s-a mutat

în primăvara anului 1902. Iskra era o publicaţie concepută nu doar pentru a combate revizionismul şi economismul din social-democraţia rusă, ci şi pentru a lega între ele grupuri aflate încă în dezacord în privinţa organizării şi ideologiei în ciuda existenţei formale a partidului; după cum o spunea Lenin, „un ziar nu este doar un propagandist colectiv şi un agitator colectiv, este totodată şi un organizator colectiv” *{Cu ce sâ începem).* Iskra a jucat, în fapt, un rol decisiv în pregătirea congresului care i-a reunit pe social-democraţii ruşi, în adunarea generală, într-un partid unic şi a divizat imediat partidul în două grupări inamice.

în ce priveşte problema-cheie a rolului partidului, Lenin a pus bazele ideologiei bolşevice în timpul conflictului său cu economismul, pe care îl considera extrem de periculos, chiar dacă influenţa sa se reducea tot mai mult. Economiştii interpretau materialismul istoric ca pe o teorie a primatului luptei economice a proletariatului, care prevala asupra scopurilor politice (care cădeau în sarcina burgheziei ruse, cel puţin în viitorul apropiat), şi identificau mişcarea clasei muncitoare cu o „mişcare a muncitorilor”, privită ca o luptă spontană a muncitorimii în întregul ei. Ei subliniau caracterul strict de clasă al programului propus şi atacau grupul Iskra pentru flatarea *inteligheńţiei* şi a liberalilor, pentru exagerarea importanţei elementelor teoretice şi ideologice şi pentru faptul că acorda prea multă importanţă antagonismului comun al tuturor claselor faţă de autocraţie. Economismul reprezenta varianta rusă a proudhonismului sau a ouvrierismului, cum mai era denumit. Conform partizanilor săi, social-democraţia trebuia să fie mai degrabă organizaţia decât conducătorul unei adevărate mişcări muncitoreşti.

În câteva articole şi în lucrarea *Ce-i de făcut?* (1902), Lenin i-a atacat pe economişti pentru negarea rolului de avangardă al partidului şi exprima în termeni generali concepţia sa despre importanţa teoriei în cadrul mişcării social-democrate. Problema crucială pentru viitorul revoluţiei era, sublinia el, conştiinţa teoretică a mişcării revoluţionare, or,

aceasta nu putea fi dezvoltată printr-o mişcare spontană a muncitorilor. „Nu poate exista o mişcare revoluţionară fără o teorie revoluţionară.” Acest lucru era mai valabil în Rusia decât oriunde altundeva pentru că social-democraţia era în prima ei fază de dezvoltare şi pentru că sarcina proletariatului rus era nici mai mult, nici mai puţin decât aceea de a răsturna bastionul reacţiunii europene şi asiatice.
Aceasta însemna că proletariatul rus era menit să devină avangarda proletariatului mondial şi nu ar fi putut să-şi joace acest rol în absenţa unui aparat teoretic adecvat. Economiştii vorbeau despre importanţa condiţiilor economice „obiective” în dezvoltarea socială, considerând conştiinţa politică o consecinţă automată a factorilor economici şi negându-i astfel dreptul de a declanşa şi de a stimula procesele sociale. Dar faptul că interesele economice erau hotărâtoare nu însemna că lupta economică a muncitorilor le putea asigura victoria finală doar prin ea însăşi din moment ce interesele de clasă fundamentale ale proletariatului nu puteau fi satisfăcute decât printr-o revoluţie politică şi o dictatură a proletariatului. Muncitorii nu ar putea atinge singuri conştiinţa opoziţiei fundamentale dintre clasa lor, privită în întregul ei, şi sistemul social existent.

> Am spus ca muncitorii *nici mi puteau să aibă* o conştiinţă social-democrată. Ea nu le putea fi adusă decât din afară. Istoria tuturor ţărilor arată că numai prin propriile ei forţe clasa muncitoare poate să-şi formeze doar o conştiinţă trade-unionistă, adică convingerea necesităţii de a se uni în sindicate, de a lupta împotriva patronilor, de a lupta pentru a obţine de la guvern cutare sau cutare lege necesară muncitorilor etc. învăţătura socialistă s-a dezvoltat din teoriile filosofice, istorice şi economice pe care le-au elaborat reprezentanţii culţi ai claselor avute, intelectualii.

Acest fapt era valabil în Occident („chiar Marx şi Engels aparţineau *inteligheţiei* burgheze”) şi avea să fie valabil şi în Rusia. Pentru a susţine acest argument, Lenin a apelat la Kaustky, care scrisese că lupta de clasă a proletariatului nu putea să creeze conştiinţa socialistă prin ea însăşi; lupta de clasă şi

socialismul erau nişte fenomene separate şi sarcina social-democraţiei era să insereze într-o mişcare spontană conştiinţa socialistă.

Dacă partidul se privea pe sine doar ca pe organul sau instrumentul unei mişcări spontane a muncitorilor, el nu va putea fi niciodată instrumentul unei revoluţii socialiste. Partidul ar trebui să fie o avangardă şi un organizator, un conducător şi un ideolog fără de care muncitorii nu ar putea trece de orizontul societăţii burgheze şi nici nu i-ar putea submina fundamentele. în acest punct, Lenin adaugă totuşi o precizare de o importanţă decisivă:

> Dacă nici vorbă nu poate fi dc o ideologie de sine stătătoare elaborară de înseşi masele muncitoreşti în cursul mişcării lor, atunci chestiunea se poate pune *numai. aşa*| ideologie burgheză ori ideologie socialistă. Aici nu există cale de mijloc (pentru că omenirea nu a elaborat nicio „a treia ideologie" şi, în general, într-o societate sfâşiată de contradicţii de clasă nu poate
>
> exista niciodată o ideologie deasupra claselor sau în afara claselor)... Dar dezvoltarea *spontană* a mişcării muncitoreşti duce tocmai la subordonarea acesteia faţă de ideologia burgheză... *trade unionism*-|*A* înseamnă tocmai înrobirea ideologică a muncitorilor de către burghezie. De aceea, sarcina noastră, sarcina sociahdemocratiei, este *de a lupta împotriva spontaneităţii.*

Doctrina „ploconirii în faţă spontaneităţii" sau *hvostizm*~|*A* („codismul") este ţinta principală a atacurilor lui Lenin împotriva economiştilor – Martinov, Kuskova şi alţii. Muncitorii pot lupta pentru a-şi vinde forţa de muncă în condiţii mai avantajoase, dar sarcina social-democraţiei este de a lupta pentru a aboli în totalitate munca salariată. Antagonismul dintre clasa muncitoare şi întregul sistem economic capitalist nu poate fi surprins decât de o gândire ştiinţifică şi, până în momentul în care este înţeles, nu poate exista nicio luptă politică generală împotriva sistemului burghez.

Acest fapt, continuă Lenin, conduce la nişte deducţii despre relaţia dintre clasa muncitoare şi partid. în viziunea economiştilor, organizaţia revoluţionară nu este nici mai mult, nici mai puţin decât organizaţia muncitorească. Dar, pentru a fi eficientă, organizaţia muncitorilor trebuie să aibă o

bază cât mai largă şi să folosească metodele cele mai deschise cu putinţă şi trebuie să aibă o structură sindicalistă. Partidul nu se poate identifica cu o asemenea mişcare şi niciun partid din lume nu este identic cu sindicatele. Dimpotrivă...

> ... organizaţia revoluţionarilor trebuie să cuprindă, în primul rând şi mai ales, oameni a căror profesie este activitatea revoluţionară... În faţa acestei trăsături caracteristice generale a membrilor acestei organizaţii, *trebuie să se şteargă orice deosebire dintre muncitori şi intelectuali.*

Un asemenea partid al revoluţionarilor de profesie nu trebuie doar să câştige încrederea clasei muncitoare şi să preia conducerea mişcării spontane, ci trebuie să devină centrul tuturor formelor de protest împotriva oprimării sociale, concentrând toate energiile împotriva autocraţiei, indiferent de originea lor sau de interesele de clasă pe care le reprezintă. Faptul că sociaLdemocraţia este partidul proletariatului nu înseamnă că trebuie să fie indiferentă faţă de exploatarea şi oprimarea altor grupuri, chiar şi atunci când ele aparţin claselor privilegiate. Din moment ce revoluţia democratică, deşi burgheză în conţinutul ei, trebuie să fie condusă de proletariat, este de datoria acestuia să ralieze toate forţele care tind spre răsturnarea autocraţiei. Partidul trebuie să organizeze o campanie generală prin care să devină cunoscut restului lumii; trebuie să accepte revendicările burgheze pentru libertăţi politice, să combată persecuţia împotriva sectelor religioase, să denunţe tratamentul brutal la adresa studenţilor şi intelectualilor, să susţină revendicările ţăranilor, să se facă simtit în toate sferele vieţii publice şi să unească toate curentele disparate de indignare şi protest într-un singur torent unic care să înlăture cu forţa ordinea taristă.

Pentru a face faţă acestor exigenţe, partidul trebuie să fie compus în principal din revoluţionari de profesie, bărbaţi şi femei care se privesc pe ei înşişi şi care trebuie să fie priviţi nu ca muncitori sau intelectuali, ci pur şi simplu ca revoluţionari, şi care îşi dedică tot timpul activităţii de partid. Partidul trebuie să fie o organizaţie disciplinată, centralizată,

mică, formată după metodele organizaţiei Zemlia i Volia din anii ’70; în condiţii conspiraţioniste, este imposibil să aplici principii democratice în partid, deşi este firesc să faci aşa ceva în organizaţiile vizibile.

Concepţia lui Lenin despre partid a fost intens criticată ca despotică, iar unii istorici consideră astăzi că ea a conţinut în stare embrionară întreaga structură ierarhică şi totalitară în care s-a întrupat mai târziu sistemul socialist. Trebuie totuşi precizate aspectele în care concepţia sa despre partid era diferită de cele general acceptate în epocă. Lenin a fost acuzat de elitism şi de dorinţa de a substitui clasa muncitoare cu o organizaţie revoluţionară; s-a susţinut chiar şi că doctrina sa reprezenta interesele particulare ale *inteligheńţiei* sau ale intelectualilor şi că el dorea să concentreze întreaga putere politică în mâinile acestora, şi nu în cele ale proletariatului.

În ce priveşte aşa-zisul elitism al lui Lenin în tratarea partidului ca pe avangardă, trebuie subliniat că poziţia sa nu era diferită de cea a majorităţii socialiştilor. Ideea avangardei apare în *Manifestul Comunist,* ai cărui autori îi descriu pe comunişti ca pe cea mai conştientă parte a proletariatului, care nu are niciun fel de alte interese în afara celor ale clasei, privite ca întreg. Concepţia că mişcarea muncitorilor nu s-ar putea dezvolta, producând o conştiinţă revoluţionară socialistă, ci trebuie să primească această conştiinţă de la *inteligheńţia* educată, era împărtăşită de Lenin, Kautsky, Victor Adler şi majoritatea liderilor social-democraţi, care accentuau, în această privinţă, diferenţa dintre ei şi sindicalişti. Concepţia exprimată de Lenin este în esenţă un truism, pentru că este limpede că niciun muncitor nu ar fi putut scrie *Capitalul* sau *Anti-Dühring* şi nici măcar *Ce-i de făcut'* Nimeni nu ar putea să conteste că fundamentele teoretice ale socialismului trebuie să fie puse de intelectuali, şi nu de muncitori din fabrică, şi dacă aceasta era tot ce se putea înţelege prin „a insera conştiinţa din exterior”, atunci nu era nimic de obiectat. Afirmaţia că partidul muncitorilor era ceva diferit de clasa muncitoare era, de asemenea, un loc comun şi nu se

poate susţine că Marx ar fi identificat partidul cu proletariatul, deşi este adevărat că nu a definit niciodată cu precizie ce anume era partidul. Ceea ce era cu adevărat nou în concepţia lui Lenin nu era ideea partidului privit ca o avangardă, conducând clasa muncitoare şi transmitându-i o conştiinţă socialistă. Noutatea
consta, în primul rând, în afirmaţia că mişcarea spontană a clasei muncitoare trebuie să aibă o conştiinţă burgheză din moment ce nu-şi putea dezvolta una socialistă şi nu exista nicio altă formă de conştiinţă. Această concluzie nu rezultă din niciun text al lui Kautsky citat de Lenin şi nici din premisele marxismului. După Lenin, fiecare mişcare socială are un caracter de clasă bine definit. Dat fiind că o mişcare spontană a muncitorilor este incapabilă să ajungă la o conştiinţă socialistă, adică la o conştiinţă proletară în sensul teoretic şi istoric corect al termenului, rezultă – oricât de bizar ar părea – că mişcarea muncitorească este o mişcare burgheză dacă nu este subordonată partidului socialist. Această concluzie este completată printr-o a doua deducţie: mişcarea clasei muncitoare, în adevăratul sens al cuvântului, privită ca o mişcare politică revoluţionară, nu este definită prin faptul că este o mişcare a muncitorilor, ci prin acela că deţine ideologia corectă, adică pe cea marxistă, care este „proletară” prin definiţie. Cu alte cuvinte, compoziţia socială a unui partid revoluţionar nu are nicio importanţă pentru determinarea caracterului său de clasă. Lenin şi-a menţinut în mod consecvent această poziţie, afirmând, de pildă, că Partidul Laburist britanic era un partid burghez, deşi membrii săi erau muncitori, în timp ce un grup minuscul care nu avea niciun fel de origini muncitoreşti era îndreptăţit, atât timp cât profesa ideologia marxistă, să se declare unicul reprezentant al proletariatului şi singura întruchipare a conştiinţei proletare. La fel au procedat, începând din acel moment, toate partidele leniniste, inclusiv cele care nu au avut nici cea mai mică susţinere din partea adevăraţilor muncitori.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că Lenin era complet indiferent faţă de compoziţia socială a

propriului său partid ori că avea de gând să construiască o organizaţie revoluţionară alcătuită exclusiv din intelectuali. Dimpotrivă, el insista de multe ori că proporţia muncitorilor ar trebui să fie cât mai mare cu putinţă şi trata *inteligheńţia* cu un dispreţ suveran. Termenul „intelectual” era peiorativ în vocabularul său şi era folosit de obicei pentru a denota: „nehotărât, nedemn de încredere, devorat de individualism, capricios, cu capul în nori” ş.a.m.d. (Activiştii de partid în care avea cea mai mare încredere erau de origine muncitorească, asemenea lui Stalin şi Malinovski; cel din urmă, cum s-a dovedit, era un agent Ohrana şi a adus superiorilor săi servicii nepreţuite, fiind unul dintre cei mai apropiaţi colaboratori ai lui Lenin, care cunoştea toate secretele partidului.) Este limpede că intenţia lui Lenin nu era de a-i „înlocui” pe muncitori cu intelectualii sau să îi privească pe aceştia din urmă ca pe întruchiparea conştiinţei socialiste pentru simplul fapt că erau intelectuali. Această întruchipare era *partidul,* o organizaţie de un tip special în care, aşa cum am văzut, diferenţa dintre intelectuali şi muncitori trebuia să dispară. Intelectualul înceta să fie un intelectual şi muncitorul înceta să fie un om al muncii; ambii erau părţile componente ale unei organizaţii revoluţionare centralizate, cu o disciplină strictă.

Prin urmare, în opinia lui Lenin, partidul, cu conştiinţa sa teoretică „corectă”, întruchipează conştiinţa proletară indiferent de ceea ce crede proletariatul empiric real despre el însuşi sau despre partid. Partidul ştie ce este în interesul „istoric” al proletariatului şi care ar trebui să fie conştiinţa autentică a acestuia în orice moment, deşi conştiinţa sa empirică va rămâne de obicei cu un pas în urmă. Partidul nu reprezintă acea conştiinţă pentru că proletariatul consimte la aceasta, ci pentru că partidul cunoaşte legile dezvoltării sociale şi înţelege misiunea istorică a clasei muncitoare în conformitate cu teoria marxistă. în cadrul acestei concepţii schematice, conştiinţa empirică a clasei muncitoare apare ca un obstacol, ca o stare imatură care trebuie depăşită, şi niciodată ca o sursă de inspiraţie.

Partidul este complet independent de clasa muncitoare reală, în afara susţinerii de care are nevoie din partea ei în practică. În acest sens, doctrina lui Lenin despre hegemonia partidului înseamnă în mod cert că, în politică, clasa muncitoare poate şi trebuie să fie „înlocuită”, dar nu de intelectuali, ci de partid. Partidul nu poate acţiona în mod eficient fără sprijinul proletariatului, dar numai partidul singur trebuie să ia iniţiativa politică şi să decidă care ar trebui să fie obiectivele proletariatului. Proletariatul este incapabil să-şi formuleze propriile interese de clasă, iar dacă, totuşi, încearcă să o facă, acestea vor fi nişte scopuri burgheze, definite numai în limitele capitalismului.

Se va vedea astfel că nu „elitismul” sau teoria conştiinţei socialiste introduse din afară în mişcarea muncitorească spontană a transformat partidul lui Lenin în aparatul centralizat, dogmatic, nereflexiv şi totuşi extrem de eficient care s-a dovedit a fi, mai ales după revoluţie. Sursa teoretică sau, mai degrabă, justificarea acestui aparat era convingerea lui Lenin că partidul, în virtutea cunoaşterii ştiinţifice a societăţii, este singura sursă legitimă a iniţiativei politice. Acesta a devenit mai târziu principiul statului sovietic, în care aceeaşi ideologie serveşte la justificarea monopolului partidului asupra iniţiativei în toate domeniile vieţii sociale, a statutului său de sursă unică a cunoaşterii societăţii şi, prin urmare, de proprietar unic al acelei societăţi. Desigur, nu se poate afirma că întregul sistem al statului totalitar a fost modelat şi, cu atât mai puţin, conceput în mod deliberat în doctrina lui Lenin aşa cum a fost ea formulată în 1902, dar evoluţia partidului său înainte şi după preluarea puterii confirmă într-o anumită măsura credinţa marxistă sau, mai curând, hegeliană într-o „ordine logică a lucrurilor” întruchipată, chiar şi imperfect, în ordinea istorică. Premisele lui Lenin ne obligă să credem că interesele şi scopurile unei clase sociale, proletariatul, pot şi chiar trebuie să fie determinate fără ca acea clasă să aibă vreun cuvânt de spus. Mai mult decât atât, acelaşi lucru este valabil pentru întreaga societate din momentul în care este

condusă de acea clasă şi se poate presupune, de aceea, că îi împărtăşeşte scopurile; o dată în plus, sarcinile, obiectivele şi ideologia întregii organizaţii sunt conduse prin iniţiativa partidului şi sub controlul său. Ideea lui Lenin de hegemonie a partidului a produs-o în mod firesc pe cea a „rolului conducător" al partidului într-o societate socialistă, adică a condus la un despotism bazat pe principiul că partidul ştie întotdeauna mai bine decât comunitatea care sunt interesele, nevoile şi chiar dorinţele acesteia; chiar poporul ar putea fi prea înapoiat pentru a înţelege aceste lucruri, dar partidul le poate distinge, datorită cunoaşterii sale ştiinţifice. în acest fel, noţiunea de „socialism ştiinţific", opusă atât utopismului, cât şi mişcării spontane a muncitorilor, a devenit baza ideologică a unei dictaturi a partidului asupra clasei muncitoare şi asupra întregii societăţi.

Lenin nu şi-a abandonat niciodată teoria despre partid. El a recunoscut, la cel de-al ILlea Congres, că exagerase puţin în *Ce-i de făcut?,* fără a spune însă în ce privinţă.

> Ştim cu toţii acum că *economiştii* ne oferă o singură latură a problemei. Pentru a îndrepta lucrurile, cineva trebuia să arate şi cealaltă latură, şi asta am făcut eu. Sunt convins că social-democraţia rusă va îndrepta întotdeauna cu vigoare tot ceea ce a fost denaturat de oportunismul de orice fel şi că, astfel, bastonul nostru va fi întotdeauna cel mai drept şi mai potrivit. *(Discurs despre programul partidului,* 4 august 1902)

Trebuie să mai adăugăm o precizare atunci când examinăm în ce măsură *Ce-i de făcut?* înglobează teoria partidului monolit, începând din acel moment, Lenin a fost convins că în cadrul partidului se vor exprima puncte de vedere diferite şi că se vor forma grupări separate. El credea că acest lucru este natural, dar că este nesănătos, dat fiind că, în principiu, numai un singur grup putea să fie la un moment dat în posesia adevărului.

> Nişte oameni care sunt cu adevărat convinşi că au dus stiinta înainte ar cere nu libertatea noilor concepţii alături de a celor vechi, ci înlocuirea acestora din urmă cu cele dintâi.

> Faimoasa libertate de critică înseamnă nu înlocuirea unei teorii prin alta, ci renunţarea la orice teorie bine chibzuită şi unitara, înseamnă eclectism şi J J J lipsă de principia.

Nu există nicio îndoială că Lenin a privit întotdeauna fracţionismul şi diferendele asupra chestiunilor esenţiale ca pe indiciul unei boli sau al unei slăbiciuni a partidului chiar şi cu mult timp înainte de a afirma că toate aceste manifestări ar trebui vindecate prin mijloace radicale, fie prin ruperea imediată, fie prin excluderea din partid; numai după revoluţie avea să fie impusă o interdicţie formală împotriva fracţionismului. Totuşi, chiar şi înainte de revoluţie Lenin nu a ezitat să se distanţeze de
colegii săi în privinţa unor chestiuni importante. Crezând că toate diferenţele de opinie, nu doar cele legate de principii majore şi de strategie, ci şi cele legate de organizare, „reflectă” în ultimă instanţă antagonismul de clasă, pentru Lenin toţi opozanţii din cadrul partidului erau în mod natural „purtătorii” unui tip de deviaţie burgheză sau simptome ale presiunii burgheze asupra proletariatului. Pe de altă parte, Lenin nu a avut niciodată nici cea mai mică îndoială că el reprezentase mereu adevăratele interese ale proletariatului, întotdeauna cel mai bine înţelese.

Teoria partidului expusă în *Ce-i de făcut?* a fost completată de Lenin prin propunerile de organizare pe care le-a făcut la cel de-al ILlea Congres, care, după îndelungi pregătiri, s-a întrunit la Bruxelles la 30 iulie 1903; întrunirea a fost mai apoi mutată la Londra, unde s-a încheiat pe 23 august. Lenin venea de la Geneva, unde locuise începând cu primăvara acelui an. Primul şi unul dintre cele mai acute puncte divergente se referea la celebrul paragraf I al statutului partidului; Lenin dorea ca numai cei care participaseră activ în cadrul unei organizaţii a partidului să poată dobândi calitatea de membru, în timp ce Martov propunea o formulă mai relaxată, prin admiterea tuturor celor care „munciseră sub îndrumarea” unei organizaţii de partid. Această dispută aparent banală aproape că a determinat o ruptură şi a dus la formarea a două grupări, care, după cum avea să devină evident în curând, se opuneau una alteia atât în privinţa problemelor organizatorice, cât şi în multe alte privinţe. Formula lui Lenin, susţinută de Plehanov, a fost respinsă de o

majoritate restrânsă. Totuşi, pe parcursul congresului, susţinătorii lui Lenin au câştigat un oarecare avantaj, mai ales datorită retragerii a două grupări: Bund-ul (Alianţa Generală a Muncitorilor Evrei) şi „economiştii'", care reprezentau periodicul Raboci Delo (Cauza Muncitorilor). Fragila majoritate obţinută astfel de grupul Lenin în alegerile pentru Comitetul Central şi în Consiliul Partidului a determinat apariţia bine cunoscuţilor termeni, „bolşevici” şi „menşevici”, după cuvintele ruseşti *majoritate* şi *minoritate.* Originea termenilor a fost, aşadar, întâmplătoare, dar Lenin şi grupul său au monopolizat denumirea de „bolşevici”, de care s-au agăţat apoi zeci de ani, sugerând prin aceasta că, de-a lungul vicisitudinilor prin care partidul avea să treacă ulterior, bolşevicii reprezentau adevăratul grup majoritar. Pe de altă parte, mulţi dintre cei nefamiliarizaţi cu istoria congresului au interpretat termenul ca având semnificaţia de „maximalişti” chiar dacă bolşevicii nu au sugerat niciodată o asemenea interpretare.

Disputa asupra problemei membrilor reflecta în fapt două perspective opuse legate de organizarea partidului la care Lenin sa referit pe larg în timpul congresului şi în articolele sale ulterioare. în viziunea lui, efectul formulei „relaxate” propuse de Martov, Akselrod şi Akimov avea să fie acela că orice profesor sau elev care ar fi ajutat partidul sau orice muncitor care ar fi participat la o grevă ar fi putut să se numească membru al partidului. Aceasta ar fi putut conduce la pierderea coeziunii partidului, a disciplinei şi a oricărei forme de control asupra membrilor săi; partidul ar fi urmat să devină o organizaţie de masă, construită de jos în sus, şi nu de sus în jos, o adunătură de elemente autonome, nepregătite pentru acţiuni centralizate. Ideea lui Lenin era exact contrariul: condiţii definite strict pentru calitatea de membru, o disciplină rigidă, controlul absolut asupra organizaţiilor partidului de către autorităţile partidului, o linie clară de demarcaţie între partid şi clasa muncitoare. Menşevicii l- au acuzat pe Lenin că adoptă o atitudine birocratică faţă de viaţa de partid şi de

desconsiderație față de clasa muncitoare, că are ambiții dictatoriale și dorința de a subordona întregul partid unui grup restrâns de conducători (*Un pas înainte, doi pași înapoi).*

Ideea fundamentală a tovarășului Martov – autoînscrierea în Partid -

reprezintă aceeași falsă[1] „democrație”, aceeași idee de a construi Partidul de jos în sus. Ideea mea, pe de altă parte, este „birocratică”, în sensul ca Partidul trebuie construit de la vârf la bază, de la Congresul Partidului spre organizațiile Partidului.

Lenin percepuse corect, încă de la început, importanța fundamentală a disputei, pe care avea să o compare ulterior, în mai multe rânduri, cu cearta dintre iacobini și girondini. Aceasta este o paralelă mai bună decât cea cu disputa dintre adepții lui Bernstein și ortodoxia germană, pentru că menșevicii aveau o poziție destul de apropiată de esența social-democrației germane, ei militau pentru o organizație mai puțin centralizată, mai puțin militară și credeau că partidul ar trebui să fie al clasei muncitoare nu doar cu numele și ideologia, ci și prin includerea unui număr cât de mare de muncitori, nefiind doar o organizație de revoluționari de profesie. Ei susțineau că partidul trebuie să acorde organizațiilor un grad considerabil de autonomie, și nu să discute cu acestea numai prin directive și ordine. Menșevicii îl acuzau pe Lenin că nu are încredere în clasa muncitoare, deși ei înșiși acceptau ideea conștiinței care trebuie treptat transmisă acestei clase, din afara ei. În curând, a devenit clar că aripa menșevicilor încerca să adopte soluții diferite și în privința altor chestiuni: disputa asupra unui singur paragraf al statutului divizase în fapt partidul în două tabere care, instinctiv, reacționau diferit la probleme strategice și tactice. Menșevicii înclinau în toate problemele către o alianță cu liberalii, în timp ce Lenin pleda pentru revoluția țărănească și o alianță revoluționară cu țăranii. Menșevicii considerau importante mijloacele legale de acțiune și, atunci când aceasta era posibilă, lupta cu ajutorul mijloacelor parlamentare; Lenin s-a opus mult timp ideii ca social-democratii să fie membri ai Dumei și a tratat inițiativa în consecință, considerând-o un program pur propagandistic și discreditând orice

reformă pe care ar fi putut să o genereze. Menşevicii au pus accent pe activitatea sindicală şi pe valoarea intrinsecă a oricăror beneficii pe care muncitorii le-ar fi putut obţine pe cale legislativă sau prin grevă; pentru Lenin, asemenea activităţi aveau importanţă numai în măsura în care contribuiau într-un fel la pregătirea conflictului final. Menşevicii priveau libertăţile democratice ca având o valoare în sine, în timp ce pentru Lenin ele erau numai nişte arme care ar fi putut folosi

partidului în anumite circumstanţe. Cu privire la acestea din urmă, Lenin citează aprobator o remarcă făcută în timpul Congresului de Posadovski:

> Ar trebui oare să subordonăm politica noastră viitoare principiilor democratice fundamentale atribuindu-le astfel o valoare absolută sau ar trebui ca toate principiile democratice să fie subordonate numai intereselor Partidului nostru? Sunt, în mod ferm, în favoarea celei din urmă soluţii.[1]

Plehanov a susţinut, la rândul lui, acest punct de vedere, ceea ce demonstrează că, încă de la început, „interesele partidului" erau ridicate deasupra tuturor celorlalte preocupări, inclusiv deasupra intereselor clasei pe care se presupunea că partidul o reprezintă. Alte scrieri ale lui Lenin confirmă dincolo de orice îndoială că el nu atribuia nicio valoare „libertăţii" în sine în ciuda faptului că apelurile sau pamfletele sale sunt pline de referinţe la „lupta pentru libertate".

> Luptând pentru libertate fără a fi legate în mod strâns de lupta proletariatului pentru socialism, aceste elemente joacă astfel un rol a cărui importanţă obiectivă se reduce la promovarea intereselor burgheziei. *{Noua uniune muncitorească revoluţionară,* articol publicat în Proletary în iunie 1905)

în acest fel, Lenin a pus bazele a ceea ce avea să devină Partidul Comunist, un partid caracterizat prin unitate ideologică, eficienţă şi printr-o structură ierarhică şi centralizată care avea convingerea că reprezintă interesele proletariatului indiferent de ceea ce gândea proletariatul însuşi, un partid care consideră că propriul său interes este în mod automat şi interesul clasei muncitoare şi

cel al progresului universal pentru că deţine „cunoaşterea ştiinţifică” ce îi permite să ignore, cu excepţia situaţiilor determinate de scopuri tactice, dorinţele şi aspiraţiile reale ale oamenilor pe care s-a autodesemnat să îi reprezinte.

Menşevicii, la fel ca Roşa Luxemburg, îl acuzau constant pe Lenin că este blanquist şi complotează pentru a distruge ordinea existentă printr-un *coup d'état*$_y$ îmbrăţişând astfel o ideologie conspiraţionistă şi luptând pentru putere fără a lua în considerare condiţiile „obiective”. în replică, Lenin a afirmat că teoria lui nu avea nicio legătură cu blanquismul, că intenţia sa era să creeze un partid cu o susţinere reala din partea proletariatului şi că nu se gândeşte deloc la o revoluţie condusă de o mână de conspiratori. Menşevicii pretindeau că Lenin avea o credinţă antimarxistă în rolul decisiv al „factorilor subiectivi”, cum ar fi puterea voinţei revoluţionare. în conformitate cu materialismul istoric, conştiinţa revoluţionara nu putea fi creată artificial prin eforturile partidului, ci depindea de maturizarea condiţiilor sociale, încercarea de a provoca o revoluţie în loc de a aştepta ca evenimentele economice să determine o situaţie revoluţionară nu era altceva decât o violare a legilor dezvoltării sociale.

Deşi exagerate, aceste critici nu erau lipsite de fundament. Lenin nu era, desigur, un adept al „blanquismului” în sensul de a plănui un *coup d'état* pe care un grup restrâns de conspiratori bine pregătiţi ar fi putut să-l pună oricând în aplicare. El înţelegea că revoluţiile sunt fenomene elementare care nu pot fi planificate sau produse într-un mod voluntar. El credea că o revoluţie în Rusia era inevitabilă şi că, atunci când va izbucni, partidul va trebui să fie pregătit să o conducă, să se urce pe valul istoriei şi să preia puterea pe care, la început, va trebui să o împartă cu reprezentanţii ţărănimii revoluţionare. El nu plănuia să provoace o revoluţie, ci să cultive şi să se ocupe de conştiinţa revoluţionară şi, în final, să preia controlul asupra mişcării de masă. Dacă partidul reprezenta „factorul subiectiv” în procesul revoluţionar – şi atât Lenin,

cât şi opozanţii săi percepeau astfel această problemă –, Lenin era de părere că revolta spontană a clasei muncitoare nu va avea niciun rezultat dacă partidul nu va fi acolo pentru a-i da formă şi direcţie. Acesta era un corolar evident al rolului partidului ca unic vehicul posibil al conştiinţei socialiste. Proletariatul în sine nu avea cum să dezvolte o asemenea conştiinţă şi, de aceea, voinţa revoluţionară nu putea să apară doar în urma unor evenimente economice, ci trebuia organizată în mod deliberat. „Economiştii", menşevicii şi aripa stângă a sociaLdemocraţilor germani, care aşteptau ca legile economiei să producă în mod automat revoluţia socialistă, urmau, în schimb, o politică dezastruoasă, pentru că aşa ceva nu avea cum să se întâmple vreodată. Nu avea sens să se apeleze la Marx în această chestiune (Lenin afirma chiar că Roşa Luxemburg „vulgariza şi prostitua" doctrina lui Marx). Marx nu considerase conştiinţa socialistă sau oricare altă conştiinţă un rezultat automat al condiţiilor sociale, spusese doar că aceste condiţii fac posibilă dezvoltarea ei. Pentru ca posibilitatea să devină realitate, ideea şi voinţa revoluţionară trebuiau să fie prezente sub forma unui partid organizat.

Nu există un răspuns sigur la întrebarea care dintre tabere îl interpreta mai corect pe Marx. Marx considera condiţiile sociale ca determinante în formarea conştiinţei şi credea că, în timp, conştiinţa avea să transforme aceste condiţii, dar, pentru ca toate acestea să se întâmple, conştiinţa trebuia să ia mai întâi o formă articulată şi explicită. Se pot cita mai multe texte ale lui Marx în sprijinul ideii lui despre conştiinţă, care nu ar fi „nimic altceva" decât reflectarea unei situaţii reale, o concepţie care pare să justifice atitudinea de *attentisme* a ortodoxiei marxiste. Pe de altă parte însă, Marx îşi considera propriile scrieri o expresie sau o explicitare a unei conştiinţe latente; în primul text în care se referă la misiunea istorică a proletariatului, Marx scrie: „Trebuie să forţăm să danseze aceste relaţii împietrite şi să le cântăm propria lor melodie." Cineva trebuie să cânte melodia, „relaţiile" nu pot

face asta din proprie iniţiativă. Dacă principiul că „existenţa socială determină conştiinţa” se aplică numai istoriei trecute, în care conştiinţa socială lua în mod invariabil forme „mistificate”, dar încetează să mai fie valabil atunci când intră pe scenă proletariatul, atunci doctrina care afirmă că este necesară o avangardă care să trezească conştiinţa este conformă cu învăţăturile lui Marx. Problematică în acest context este doar identificarea criteriilor după care determinăm măsura în care condiţiile s-au maturizat până în punctul în care trezirea este posibilă. Marxismul nu ne oferă niciun indiciu cu privire la aceste criterii. Lenin a afirmat de multe ori că proletariatul este („prin natura lui”) clasa revoluţionară; aceasta nu însemna totuşi că şi-ar putea dezvolta singur o conştiinţă revoluţionară, ci doar că este capabil să primească una din partea partidului. Chiar dacă nu era un „blanquist”, Lenin credea totuşi că numai partidul era capabil să fie şi trebuia să fie iniţiatorul şi sursa conştiinţei revoluţionare. „Factorul subiectiv” nu era numai o condiţie necesară a înaintării către socialism (ceea ce era acceptat de toţi marxiştii, inclusiv de menşevici), ci era adevăratul creator al conştiinţei revoluţionare, deşi nu putea începe o revoluţie fără ajutorul proletariatului. Chiar dacă Marx nu a pus problema în aceşti termeni, nu există suficiente argumente pentru a susţine că această opinie a lui Lenin reprezintă o „distorsionate” a marxismului.

3. Problema naţională

Cel de-al ILlea Congres a dat, de asemenea, ocazia pentru adoptarea unei poziţii în problema naţională, care reprezenta un element fundamental al politicii Imperiului Ţarist. Problema a fost ridicată de Bund, a cărui cerere de a fi recunoscut drept singurul reprezentant al populaţiei muncitoare evreieşti fusese respinsă de majoritate, inclusiv de Lenin. Ca mulţi alţii, precum Kautsky şi Struve, Lenin credea că evreii nu pot fi consideraţi o naţionalitate întrucât nu aveau o limbă comună şi un teritoriu propriu, dar el a obiectat împotriva cererii Bund-ului din motive

de principiu, pentru că acceptarea unei asemenea cereri ar fi putut determina federalizarea partidului pe baza criteriului naţionalităţii. Din punctul de vedere al lui Lenin, diferenţele de origine, educaţie şi ocupaţie nu ar fi trebuit să conteze în partid, iar acest principiu era cu atât mai mult valabil în cazul naţionalităţii. Centralizarea urma să elimine toate diferentele
dintre membrii partidului, iar fiecare dintre aceştia urma să fie întruchiparea celui mai pur spirit al partidului şi nimic în plus.

Această problemă l-a preocupat tot mai mult pe Lenin pe măsură ce diferitele popoare supuse imperiului au început să-şi manifeste separatismul prin intermediul mişcărilor naţionale. Lenin îşi dorea ca partidul să denunţe opresiunea naţională şi să folosească această problemă ca pe o pârghie, printre altele, pentru răsturnarea autocratici. Nu este nicio îndoială că Lenin detesta şovinismul Marii Rusii şi că a făcut tot ce i-a stat în putere pentru a-l extirpa în interiorul partidului. La sfârşitul lui 1901, Lenin scria, în legătură cu violarea autonomiei Finlandei de către guvernarea ţaristă:

> Noi continuăm să fim până intr-atâta robi, încât suntem folosiţi pentru înrobirea altor neamuri. Noi continuăm încă să tolerăm în tara noastră un guvern care nu numai că înăbuşă cu o cruzime de călău orice năzuinţă spre libertate în Rusia, dar şi foloseşte, în afară de acestea, trupe ruseşti pentru a atenta prin violenţă la libertatea altora! *(Protestul poporului finlandez,* Iskra, 20 noiembrie 1901)

Nu au existat dispute între social-democraţi privitoare la problema opresiunii naţionale, însă nu toţi acceptau principiul autodeterminării, adică dreptul fiecărei naţionalităţi la o existenţă politică separată. Marxiştii austrieci susţineau autonomia naţională în cadrul monarhiei duale: fiecare grup etnic trebuia să aibă o libertate completă în ce priveşte limba, cultura, educaţia, publicaţiile etc., fără însă ca independenţa politică să fie menţionată explicit. Renner, Bauer şi colegii lor erau mereu incomodaţi de conflictele naţionale din cadrul partidului; proletariatul austro-ungar aparţinea unui grup format din douăsprezece grupuri naţionale,

majoritatea aflate în zone ambiguu definite teritorial, care erau mai degrabă amestecate geografic, ceea ce facea ca separatismul politic să ridice insolubila problemă a frontierelor. în privinţa Rusiei, Lenin considera că autonomia culturală nu ar fi fost suficientă şi că autodeterminarea ar fi fost inutilă dacă nu ar fi inclus dreptul de a forma state separate. El şi-a exprimat în mai multe rânduri acest punct de vedere şi l-a încurajat pe Stalin să procedeze la fel într-o broşură despre problema naţională, în 1913. Dreptul la autodeterminare a reprezentat subiectul unei lungi dispute cu SDKPiL, care, din acest motiv, a rămas o vreme în afara Partidului Social-Democrat al Muncitorilor din Rusia. Cea mai fermă adversară a lui Lenin, după cum am menţionat anterior, era Rosa Luxemburg, a cărei poziţie în această problemă, dincolo de circumstanţele specifice din Polonia, era mai puternică în privinţa fidelităţii faţă de Marx. Lenin considera că toate popoarele aveau acelaşi drept la autodeterminare şi, spre deosebire de fondatorii socialismului ştiinţific, nu facea diferenţieri între naţiuni „istorice” şi „anistorice”.

Cu toate acestea, din punct de vedere teoretic, disputa nu a fost, în orice caz, chiar atât de violentă pe cât ar putea părea. Lenin recunoştea dreptul la autodeterminare, dar îşi lua de la început unele rezerve, iar acestea explică faptul că la scurtă vreme după revoluţie, chiar dacă formulele lui Lenin au rămas neschimbate, „dreptul” în discuţie a devenit numai o figură de stil lipsită de conţinut, după cum îi era destinat să fie.

Prima limită a fost impusă de faptul că partidul, deşi susţinea dreptul la autodeterminare, nu se putea angaja să susţină toate obiectivele separatiste; în majoritatea cazurilor, partidul se afla de partea cealaltă a baricadei în raport cu separatiştii. Lenin argumenta că nu exista aici nicio contradicţie: partidul poate cere legalizarea divorţului, dar asta nu înseamnă că vrea ca toate cuplurile căsătorite să se despartă.

> Noi, partidul proletariatului, trebuie să fim întotdeauna şi în mod absolut împotriva oricărei încercări de a influenta din

afara, *prin violenţă sau prin mijloace nedrepte,* autodeterminarea poporului. îndeplinindu-ne întotdeauna această datorie negaţionistă (lupta şi protestul împotriva violenţei), noi ne preocupăm, în ceea ce ne priveşte, de autodeterminarea nu a popoarelor şi naţionalităţilor, ci a *proletariatului* din cadrul fiecărei naţionalităţi. Cât priveşte *susţinerea* revendicării autonomiei *naţionale,* această susţinere nu constituie câtuşi de puţin o obligaţie programatică, permanentă a proletariatului. Această susţinere poate să devină necesară pentru el numai în anumite cazuri excepţionale. *{Despre manifestul social- democraţilor armeni,* Iskra, 1 februarie 1903)

Cea de-a doua limită decurgea din principiul general conform căruia partidul este interesat de autodeterminarea proletariatului, şi nu a poporului ca întreg. Lenin ataca Partidul Socialist Polonez scriind că, revendicând necondiţionat independenţa Poloniei, acest partid „dovedeşte prin aceasta cât de slabă este în conştiinţa sa teoretică şi în activitatea sa politică legătura cu lupta de clasă a proletariatului. Tocmai intereselor acestei lupte trebuie să-i

subordonăm revendicarea autodeterminării naţionale.” *(Problema naţională în programul nostru,* Iskra, 15 iulie 1903). Problema poloneză a fost crucială în aceste dezbateri din trei motive. În primul rând, Polonia era cea mai mare dintre naţiunile subjugate ale Europei; în al doilea rând, era împărţită între trei mari puteri continentale; iar în al treilea rând, potrivit lui Marx, independenţa Poloniei avea să dea o lovitură decisivă reacţiunii reprezentate de autocraţia ţaristă şi de celelalte puteri, Germania şi Austro-Ungaria. Atât Roşa Luxemburg, cât şi Lenin credeau, cu toate acestea, că punctul de vedere al lui Marx în această problemă, dacă va fi fost vreodată valabil, era istoriceşte depăşit. Roşa Luxemburg respingea redobândirea independenţei poloneze ca fiind contrară tendinţelor economice ale Imperiului Ţarist; ea privea, oricum, autodeterminarea ca pe o invenţie burgheză care avea rolul de a înşela proletariatul cu un aşa-zis ideal comun al unei întregi naţiuni. Lenin era mai puţin categoric în această privinţă, deşi respingea ideea că social-democraţii polonezi ar trebui să încerce să-şi obţină independenţa, urmărind prin aceasta un scop în sine indiferent de interesele partidului. El cita aprobator anumite remarci ale lui Mehring din 1902:

> Dacă proletariatul polonez ar fi dorit să-şi înscrie pe drapel restaurarea unui stat de clasă polonez de care clasa conducătoare nu ar vrea să audă, ar juca o farsă istorică... Daca, pe de altă parte, această utopie reacţionară are ca scop atragerea unor părţi din *inteligheţia* şi din mica burghezie încă sensibile la apelurile naţionale înspre propaganda proletară, atunci acea utopie este de două ori imposibilă, ca rezultat al unui oportunism nedemn care sacrifică interesele pe termen lung ale clasei muncitorilor pentru succesele ieftine de moment.

Lenin continua spunând şi că „restaurarea Poloniei înainte de căderea capitalismului este foarte improbabilă, dar nu putem presupune că este absolut imposibilă... Iar social-democraţia rusă nu doreşte în niciun caz să îşi lege singură mâinile” *(ibidem).*

Poziţia lui Lenin este, aşadar, clară şi este greu de înţeles cum a putut fi el prezentat de atâtea ori ca un

promotor al independenţei politice pentru toate popoarele. Lenin se opunea cu convingere opresiunii naţionale şi proclama dreptul la autodeterminare, dar întotdeauna sub rezerva circumstanţelor excepţionale în care social-democraţia putea susţine separatismul politic. Autodeterminarea a fost întotdeauna subordonată total intereselor partidului, iar dacă aceste interese intrau în conflict cu aspiraţiile naţionale ale oricărui popor, cele din urmă nu mai contau absolut deloc. Această rezervă anula în realitate dreptul la autodeterminare şi îl transforma într-o armă tactică. Partidul va

încerca întotdeauna să folosească aspiraţiile naţionale în lupta pentru putere, dar „interesul proletariatului" nu putea fi niciodată subordonat dorinţelor unui întreg popor. Aşa cum a scris Lenin, la puţin timp după revoluţie, în *Tezele* sale cu privire la Tratatul de la Brest-Litovsk:

> Niciun marxist nu poate sa nege, fără a renunţa ia principiile marxismului şi ale socialismului în general, că interesele socialismului sunt mai presus decât interesele dreptului naţiunilor la autodeterminare.

Totuşi, dat fiind că interesele proletariatului sunt prin definiţie identice cu interesele partidului, iar adevărata aspiraţie a proletariatului nu poate fi rostită decât prin glasul partidului, este limpede că, atunci când partidul va ajunge la putere, va fi singurul care va putea decide în mod competent cu privire la chestiunile legate de independenţă şi separatism. Aceste lucruri au fost înscrise în programul din 1919 al partidului, care afirma că nivelul de dezvoltare istorică a fiecărei naţiuni este cel care trebuie să decidă cine anume exprimă voinţa reală în chestiunea independenţei. Dat fiind că şi ideologia partidului stabileşte că întotdeauna „voinţa unei naţiuni" este exprimată de voinţa clasei celei mai importante, adică a proletariatului, în timp ce voinţa acesteia din urmă este exprimată prin cea a unui partid centralizat care reprezintă întregul stat multinaţional, este clar că nicio naţiune nu are puterea de a-şi determina propriul destin. Toate acestea sunt în deplină consonanţă cu marxismul lui

Lenin şi cu interpretarea sa privind dreptul de autodeterminare. Odată ce „interesul proletariatului” a fost încorporat în interesul statului proletar, nu mai poate exista nicio îndoială că interesul şi puterea statului sunt superioare tuturor aspiraţiilor naţionale. Invadarea şi suprimarea militară, rând pe rând, a naţiunilor care doreau să fie libere erau pe deplin coerente cu vederile lui Lenin. Este posibil ca până şi criticile sale la adresa metodelor brutale folosite în Georgia de către Ordjonikidze, Stalin şi Dzerjinski să fi fost datorate unei dorinţe a sa de a se face uz de cruzime cât mai puţin cu putinţă, dar ele nu au afectat cu nimic dreptul „statului proletar” de a-şi subjuga vecinul; de fapt, Lenin nu considera că invadarea de către Armata Roşie a poporului georgian, care avea un guvern social-democratic ales prin alegeri legale, ar fi o eroare. În acelaşi mod, recunoaşterea independenţei Poloniei nu l-a împiedicat pe Lenin ca, odată cu izbucnirea războiului sovieto- polonez, să formeze nucleul unui guvern sovietic pentru Polonia, deşi este adevărat că el credea, cu o naivitate aproape incredibilă, că proletariatul polonez va întâmpina trupele invadatoare sovietice ca pe nişte eliberatori.

Pentru a rezuma, pornind de la presupunerea că interesul proletariatului este singura valoare absolută şi că el este identic cu interesul partidului, care s-a autoproclamat vehiculul „adevăratei” conştiinţe a proletariatului, principiul autodeterminării naţionale nu poate fi mai mult decât o armă tactică. Lenin era foarte conştient de acest lucru, ceea ce nu înseamnă că principiul nu era o parte importantă a doctrinei sale. Dimpotrivă, descoperirea lui că aspiraţiile naţionale sunt o sursă puternică de energie pe care partidul ar putea şi ar trebui să o folosească în lupta sa pentru putere a devenit o parte esenţială a politicii sale şi a contribuit mult la asigurarea succesului ei, prin contrast cu concepţia ortodoxă conform căreia teoria marxistă a luptei de clasă face superfluă luarea în serios a problemelor naţionale. Cu toate acestea, pe lângă faptul că a avut „dreptate”, în sensul că teoria sa a avut rezultate pozitive, Lenin a construit şi o

teorie aflată în concordanţă cu marxismul. Dat fiind că „interesul proletariatului” este valoarea supremă, nu poate exista nicio obiecţie împotriva tacticii de a exploata lupta şi aspiraţiile naţionale pentru promovarea acelui interes şi nici împotriva politicii ulterioare a statului sovietic prin care acesta a susţinut aspiraţiile în teritoriile cucerite sau colonizate pentru a slăbi puterile capitaliste. Pe de altă parte, distincţia lui Engels între naţiunile „istorice” şi cele „anistorice”, precum şi cea a lui Lenin între naţionalismul marilor naţiuni şi cel al naţiunilor mici par să nu fie în concordanţă cu doctrina de bază şi pot fi privite ca nişte căi secundare, corelate cu anumite circumstanţe istorice specifice.

Principiul autodeterminării naţionale în forma lui pură, privit ca un drept absolut, valid în orice circumstanţe, este în mod evident contrar marxismului şi, din acest punct de vedere, poziţia Rosei Luxemburg era uşor de apărat: diviziunea de clasă este supremă şi este internaţională, deci, ca atare, nu pot exista interese naţionale pentru care merită să te lupţi. Dar în lumina rezervelor pline de implicaţii ale lui Lenin, care reduceau principiul la unul care ţinea de simpla tactică, este imposibil să susţii că apărarea acestui principiu era împotriva doctrinei ortodoxe. Altfel spus, disputa dintre Lenin şi Roşa Luxemburg asupra acestei probleme era mai mult una tactică decât una principială. Diferenţele naţionale şi cultura naţională nu aveau,

din punctul de vedere al lui Lenin, o valoare intrinsecă, deşi erau, după cum repeta el de multe ori, arme esenţialmente politice îndreptate împotriva burgheziei. Aşa cum a scris în 1908...

> ... proletariatul nu poate fi indiferent în faţa condiţiilor politice, sociale şi culturale în care se desfăşoară lupta sa, în consecinţă, nu poate fi indiferent faţa de destinele ţării sale. Dar destinul interesului ţarii îl poate interesa doar atât timp cât acesta influenţează lupta de clasă, şi nu în virtutea unui „patriotism" burghez, destul de indecent pe buzele unui social-democrat".
>
> Nu susţinem o „cultură naţională", ci cultura internaţională care include doar o parte a fiecărei culturi naţionale,.. Suntem împotriva culturii naţionale ca slogan al naţionalismului burghez. Suntem în favoarea culturii internaţionale a unui proletariat pe de-a întregul democratic şi socialist.
>
> Dreptul la autodeterminare este o excepţie de la premisa noastră generală a centralizării. Această excepţie este absolut necesară din cauza naţionalismului reacţionar al Marii Rusii şi orice respingere a acestei excepţii este oportunism (cum se întâmplă în cazul Rosei Luxemburg); el înseamnă căderea naivă în mâinile naţionalismului Marii Rusii reacţionare.

Lenin s-a exprimat în acest fel de multe ori înainte de război şi în timpul războiului; el cita cu emfază faimosul dicton conform căruia muncitorul nu are patrie şi credea în el aproape literal. În acelaşi timp, el a fost singurul conducător social-democrat important care a proclamat dreptul neîngrădit la autodeterminare şi l-a aplicat explicit la popoarele oprimate din Imperiul Ţarist. La sfârşitul lui 1914, a scris un scurt articol, *Despre mândria naţională a velicoruşilor,* care a fost unul dintre textele cel mai frecvent reeditate şi citate pe măsură ce comunismul rus devenise tot mai şovinist. Spre deosebire de alte articole ale lui Lenin, în care denunţă şi satirizează orice formă de „patriotism" (întotdeauna pus între ghilimele), el declara cu această ocazie că revoluţionarii ruşi îşi iubesc limba şi tara; că se mândresc cu
tradiţiile lor revoluţionare şi că, din acest motiv, îşi doresc înfrângerea ţarismului în toate războaiele, acesta fiind cel mai mic rău posibil pentru populaţia muncitoare, şi că interesul velicoruşilor este în

concordanţă cu cel al proletariatului rus şi al tuturor celorlalţi proletari. Acesta este singurul text de acest fel dintre lucrările lui Lenin şi diferă mult de celelalte prin felul în care pare să abordeze cultura naţională ca valoroasă în sine şi demnă de a fi apărată. în lumina întregii doctrine a lui Lenin, el lasă impresia unei încercări de a-şi tempera opiniile ca să contracareze acuzaţia de trădare împotriva bolşevicilor, care se facea auzită în acea vreme, şi de a arăta că politica lor merită a fi susţinură şi din punct de vedere „patriotic”. Cu siguranţă, este greu de înţeles în ce fel apărarea mândriei naţionale a Marii Rusii poate fi reconciliată cu afirmaţia că „locul celor care apără sloganul culturii naţionale este în rândurile micii burghezii, şi nu printre marxişti.” *{Consideraţii critice asupra problemei naţionale)* Totuşi, articolul din decembrie 1914 nu este în dezacord nici cu principiul autodeterminării, nici cu limitele pe care Lenin le-a impus acestuia.

4. Proletariatul şi burghezia în revoluţia democratică. Troţki şi „ revoluţia permanentă „

Toţi social-democraţii erau de acord că în Rusia era iminentă o revoluţie burgheză care avea să înlăture autocraţia, să instaureze libertăţile democratice, să dea pământul ţăranilor şi să abolească rămăşiţele iobăgiei şi ale aservirii omului. Insă această situaţie lăsa fără răspuns câteva întrebări importante legate de fundamentele teoretice ale doctrinei marxiste.

Ideea că proletariatul ar putea conduce revoluţia care se apropia fiindcă burghezia rusă era prea slabă şi laşă pentru a face asta a fost susţinută de Plehanov şi era mai mult sau mai puţin comună tuturor social-democraţilor, care, încă de la început, s-au aliat în această privinţă cu narodnicii şi cu „economiştii”. Totuşi, menşevicii nu au aderat în mod consecvent la acest punct de vedere, ci au dedus din caracterul burghez al revoluţiei că aliaţii naturali ai proletariatului în detronarea autocraţiei aveau să fie burghezia şi partidele liberale şi că, după revoluţie, acestea din urmă vor fi la putere în timp ce social-democraţii vor fi în opoziţie.

În această privinţă, Lenin a adoptat, într-o primă fază, nişte tactici complet diferite. Faptul că revoluţia putea pregăti drumul Rusiei spre capitalism nu însemna că burghezia va deţine puterea politică după încheierea revoluţiei şi nici că social-democraţii ar trebui să se alieze cu liberalii pentru a o înfăptui. Lenin era ghidat nu doar de ura sa învederată faţă de liberali, ci mai ales de convingerea sa că problema ţărănească avea să fie elementul decisiv; aceasta avea să îl determine să condamne adoptarea de către Rusia a oricărui plan bazat pe experienţa revoluţiilor democratice din Occident. Spre deosebire de marxiştii ortodocşi, Lenin a perceput imensul potenţial revoluţionar care se afla în cererile nesatisfacute ale ţăranilor şi a obligat partidul să îl exploateze chiar dacă, din punctul de vedere tradiţional, faptul părea să presupună un program „reacţionar” de susţinere a micilor proprietari.

(Potrivit modelelor „clasice”, concentrarea proprietăţii ar fi grăbit înaintarea spre socialism, fărâmiţarea domeniilor funciare fiind, de aceea, „reacţionară”.) Abordarea lui Lenin, pragmatică, oportunistă şi nedoctrinară, era mai puţin interesată de „corectitudinea” marxistă decât de eficacitatea politică a tacticilor propuse. „În general”, scria el...

> ... sprijinirea micii proprietăţi are un caracter reacţionar pentru ca este îndreptată împotriva marii gospodării *capitaliste* şi determină întârzierea dezvoltării sociale, aruncând în umbră lupta de clasa. În acest caz, totuşi, vrem să susţinem mica proprietate nu împotriva capitalismului, ci împotriva iobăgiei... Orice lucru are două laturi. În Apus, ţăranul proprietar şi-a jucat deja rolul în mişcarea democratică şi acum îşi apără situaţia care, în comparaţie cu a proletariatului, este privilegiată. În Rusia, ţăranul proprietar se află încă în situaţia în care mişcarea democratică, hotărâtă şi a întregului popor, cu care el nu poate decât să simpatizeze, este încă în ajun... într-un asemenea moment istoric, noi suntem de-a dreptul obligaţi să susţinem ţărănimea.
>
> Scopul nostru principal imediat este să eliberăm calea pentru dezvoltarea liberă a luptei de clasă în zonele rurale, a luptei de clasă a proletariatului, care este direcţionată către atingerea scopului suprem al mişcării internaţionale socîal-dcmocrate, către cucerirea puterii politice de către proletariat şi către punerea bazelor societăţii socialiste. *(Programul agrar al social-democraţiei ruse,* Zaria, august 1902)

Lenin accepta, aşadar, noţiunea generică de „alianţă cu burghezia”, însă imediat (şi în mod decisiv) preciza că nu era vorba de burghezia liberală, cea pregătită să ajungă la o înţelegere cu monarhia, ci de „burghezia” revoluţionară republicană, adică de ţărani. Acesta a fost principalul motiv de dispută între Lenin şi menşevici, unul mult mai important decât problema statutului partidului; a fost, de asemenea, şi principala temă a lucrării *Două căi,* scrisă după cel de-al IILlea Congres, în 1905.

Nu era însă vorba numai de alianţa din timpul revoluţiei, ci şi de puterea de după aceea. Lenin a proclamat sloganul conducerii proletare şi ţărăneşti în societatea burgheză pe care revoluţia avea să o instaureze. Această societate, susţinea Lenin, avea să permită dezvoltarea neîngrădită a luptei de clasă

şi concentrarea proprietăţii, dar puterea politică avea să fie exercitată de proletariat şi de ţărănime prin intermediul partidelor care le reprezentau. Cu aceste idei în minte, social-democraţii trebuiau să cultive sprijinul oferit de ţărani şi să pregătească un program agrar adecvat. Acesta a devenit, de asemenea, un subiect de dispută; Lenin propunea să se recurgă la naţionalizarea întregii suprafeţe agricole, subliniind că aceasta nu era o măsură specifică socialismului şi că va atrage sprijinul ţărănimii fără a submina societatea burgheză. Majoritatea bolşevicilor pledau pentru confiscarea fără compensaţii a marilor proprietăţi şi a domeniilor Bisericii, urmată de împărţirea acestora. Menşevicii susţineau „municipalizarea" terenurilor expropriate, adică trecerea acestora în administrarea autorităţilor locale. Intr-un apel, *Către săracii satelor,* din 1903, Lenin scria: „Social-democraţii nu vor lua niciodată proprietăţile mici şi medii pe care ţăranii nu angajează muncitori." Dar, în acelaşi pamflet, Lenin afirma că după revoluţia socialistă toate mijloacele de producţie, inclusiv pământul, vor fi deţinute în comun. Nu era deloc clar cum trebuia „sărăcimea rurală" să pună în acord aceste două afirmaţii.

Toţi social-democraţii priveau diferenţa dintre un program minimal şi unul maximal ca pe o chestiune de circumstanţă, fiind preocupaţi de felul în care social-democraţia va continua lupta în „faza următoare" după încheierea revoluţiei burgheze. Nimeni nu se aventura să prezică cât anume va dura era capitalistă a Rusiei. Totuşi, menşevicii credeau că va fi nevoie de o întreagă epocă istorică pentru ca instituţiile democratice şi parlamentare occidentale să fie asimilate şi că tranziţia spre socialism rămânea doar un proiect îndepărtat. În ce-l priveşte pe Lenin, el lua în serios principiul, conform cu spiritul marxismului, că toate tacticile trebuie să aibă în vedere viitoarea revoluţie socialistă şi că „scopul final" trebuie în permanenţă amintit, ghidând, astfel, toate acţiunile partidului. întrebarea era aceasta: dacă revoluţia burgheză avea să dea puterea poporului, adică proletariatului şi ţărănimii, nu aveau aceştia să încerce în mod inevitabil să mişte

societatea într-o direcţie socialistă, urmând ca revoluţia burgheză să fie transformată într-una socialistă? Această problemă avea să iasă în prim-plan în anii care au precedat Revoluţia din 1905 şi imediat după aceea, în scrierile lui Parvus şi Troţki.

Leon Troţki (Liov Davidovici Bronstein) a devenit celebru în anii 1902-1903, în cercurile emigraţiei ruse, ca exponent înzestrat al marxismului. Născut în 1879, pe 7 noiembrie (calendarul pe stil nou) la lanovka, în provincia Herson (pe teritoriul Ucrainei de astăzi), ca fiu al unui ţăran evreu (nu foarte numeroşi în acea vreme, în Ucraina), a urmat şcoala la Odesa şi Nikolaiev şi a devenit marxist la vârsta de 18 ani. A studiat matematica timp de câteva luni la Universitatea din Odesa, însă imediat s-a dedicat activităţii politice şi a devenit activ în cadrul Sindicatului Muncitorilor din sudul Rusiei, care, deşi nu era autentic social-democrat, era puternic influenţat de ideile marxiste. Troţki a fost arestat la începutul lui 1898, a petrecut aproape doi ani în închisoare şi a fost condamnat la patru ani de surghiun în Siberia. în închisoare şi apoi în exil, şi-a completat asiduu educaţia marxistă, iar în Siberia a tinut conferinţe şi a publicat articole în presa legală. A evadat din exilul siberian cu un paşaport fals unde purta numele de Troţki, sub care este cunoscut în istorie, s-a întâlnit cu Lenin la Londra în toamna anului 1902 şi a devenit colaborator al ziarului Iskra. La al ILlea Congres al Partidului a făcut parte din majoritatea care a votat împotriva propunerii lui Lenin pentru paragraful I, motivând că Lenin încerca să transforme partidul într-un cerc restrâns de conspiratori în locul unei organizaţii a clasei muncitoare. Troţki a rămas o vreme în tabăra menşevică, însă s-a despărţit de ea destul de repede, pentru că nu era de acord cu tendinţa acesteia de a încheia o alianţă cu liberalii. în 1904, a publicat la Geneva o broşură intitulată *Sarcinile noastre politice,* în care, printre altele, a atacat concepţia lui Lenin despre partid. A afirmat că Lenin dispreţuia poporul şi clasa muncitoare şi că încerca să substituie proletariatului partidul, ceea ce însemna că, în timp, Comitetul Central avea să înlocuiască

partidul şi că un dictator avea să înlocuiască Comitetul Central. Această profeţie, de multe ori citată de atunci, era bazată pe aceleaşi premise precum criticile pe care i le aducea Rosa Luxemburg lui Lenin: ideea partidului centralizat, organizat ierarhic, format din revoluţionari de profesie era contrară principiului marxist fundamental care afirma că singura emancipare posibilă a clasei muncitoare se va baza pe eforturile sale proprii.

Multă vreme, Troţki a rămas un publicist social-democrat independent, păstrându-şi distanţa faţă de diferitele facţiuni din cadrul partidului, dar folosindu-şi influenţa pentru a restaura unitatea partidului. La München, s-a împrietenit cu Parvus (A.L. Helfand), un evreu rus stabilit în Germania, care aparţinea aripii stângi a social-democraţilor germani şi care este considerat predecesorul şi iniţiatorul real al teoriei revoluţiei permanente. Parvus credea că revoluţia democratică din Rusia va aduce la putere un guvern social-democrat care se va strădui, desigur, să continue întoarcerea revoluţionară către socialism. Troţki a

adoptat această idee şi a elaborat-o, folosindu-se de evenimentele Revoluţiei de la 1905. Generalizând pe baza acelui eveniment, Troţki a afirmat că, întrucât burghezia rusă era atât de slabă, viitoarea revoluţie va trebui condusă de către proletariat şi că, din acest motiv, nu se va putea opri la etapa burgheză. înapoierea economică a Rusiei va determina continuarea imediată a revoluţiei burgheze printr-una socialistă. (Această previziune era similară cu cea făcută de Marx şi Engels în cazul Germaniei, în 1848.) Dar, în timp ce, în „prima fază”, proletariatul va fi susţinut de ţărănime, în revoluţia socialistă i se va opune masa micilor proprietari. Fiind minoritar în Rusia, proletariatul nu se va putea menţine de unul singur la putere dacă nu va fi ajutat de o revoluţie socialistă în Occident; este de aşteptat, deci, ca procesul revoluţionar să se extindă rapid din Rusia în Europa şi apoi în tot restul lumii.

Teoria „revoluţiei permanente” formulată de Troţki se baza, aşadar, pe două presupuneri pe care el avea să le repete deseori în anii următori, şi anume că

revoluţia burgheză din Rusia va evolua continuu spre o revoluţie socialistă şi că aceasta va declanşa explozia revoluţionară şi în Occident. Dacă nu s-ar fi întâmplat aşa, revoluţia rusă nu ar fi avut cum să supravieţuiască, întrucât proletariatul ar fi trebuit să combată opoziţia copleşitoare a maselor ţărăneşti.

Până în aprilie 1917, Lenin nu a crezut că revoluţia burgheză se va transforma imediat într-o revoluţie socialistă şi a contestat

teoria lui Parvus, după care un guvern social-democrat va ajunge la putere în „prima fază”. Un asemenea guvern nu poate rezista, scria Lenin în aprilie 1905, deoarece „numai dictatura revoluţionară susţinută de majoritatea oamenilor poate să dureze efectiv... Proletariatul rus este, însă, astăzi, numai o minoritate a populaţiei în Rusia.” *(Social-democraţia şi guvernul revoluţionar provizoriu).* Social-democraţii trebuie aşadar să se bizuie pe împărţirea puterii cu ţărănimea, care era interesată în întregime de răsturnarea autocraţiei, dar nu şi de o tranziţie imediată spre socialism. Pe de altă parte, înainte de Revoluţia de la 1905, Lenin scria că dictatura proletariatului trebuie să fie îndreptată împotriva întregii clase a ţăranilor proprietari. Acest punct de vedere este exprimat clar în *Notele* pe marginea celei de-a doua schiţe a programului partidului, întocmită de Plehanov:

> Conceptul de „dictatură” este incompatibil cu existenţa efectivă a unui sprijin din exterior al proletariatului. Dacă am şti cu certitudine că mica burghezie va susţine proletariatul în realizarea revoluţiei proletare, ar fi inutil să vorbim despre „dictatura”, pentru ca am avea garanţia unei majorităţi copleşitoare care ne-ar permite să mergem înainte fără niciun fel de dictatură (...) Recunoaşterea necesităţii unei dictaturi a proletariatului este legată inseparabil de teza *Manifestului Comunist* că proletariatul este singura clasă cu adevărat revoluţionară.
>
> Cu cât suntem mai „indulgenţi” în partea practică a programului nostru faţă de micul producător (ţăranul), cu atât mai „exigenţi” trebuie să fim în tratarea acestor elemente sociale cu două feţe pe care nu ne putem baza în partea teoretică a programului fără să sacrificăm nicio iotă din poziţia noastră. Astfel, spunem că, daca aderaţi la punctul nostru de vedere, puteţi conta pe orice fel de „indulgenţă” din partea

> noastră, dar, dacă nu, atunci nu vă supăraţi pe noi! Sub dictatură vă vom spune: nu arc rost să irosim cuvintele acolo unde este necesară folosirea forţei.

În concordanţă cu aceste vederi, Lenin scria în *Revizuirea programului agrar* (1906):

> Cu cât se apropie mai mult victoria răscoalei ţărăneşti, cu atât este mai probabil ca ţăranii proprietari să se întoarcă împotriva proletariatului şi, deci, cu atât este mai necesară organizarea de sine stătătoare a proletariatului. Proletariatul rural trebuie sa se organizeze independent, împreună cu cel din oraşe, şi să lupte pentru revoluţia socialistă deplină. *{Revizuirea programului agrar al partidului muncitoresc}*

Programul trebuia aşadar să conţină „o definiţie precisă a următorului pas pe care mişcarea putea şi trebuia să îl facă pentru a consolida câştigurile ţărănimii şi pentru a trece de la victoria democraţiei la lupta directă a proletariatului pentru socialism” *(ibidem}.* La „congresul unităţii” partidului din aprilie 1906, Lenin a adoptat în mod evident ideea că rezistenţa ţărănimii va înfrânge revoluţia dacă nu se va produce, iar el era sigur că avea să se producă, o revoltă proletară în Occident.

> Revoluţia Rusă poate să învingă prin propriile sale forţe, dar ea nu poate în niciun caz sa menţină şi sa consolideze cu propriile sale mâini cuceririle sale. Ea nu va putea să obţină aceasta dacă în Occident nu se va produce o revoluţie socialistă; fără această condiţie, restaurarea este inevitabilă şi în condiţiile municipalizării, şi în ale naţionalizării, şi în ale împărţirii, deoarece, în condiţiile oricăror forme de posesiune şi de proprietate, micul proprietar va fi un reazem al restaurării. După victoria completă a revoluţiei democratice, micul proprietar se va întoarce inevitabil împotriva proletariatului şi, cu cât mai repede, cu atât mai repede vor fi răsturnaţi toţi duşmanii comuni ai proletariatului şi ai micului proprietar, cum sunt capitaliştii, moşierii, burghezia financiară etc. Republica noastră democratică nu ar avea nicio altă rezervă decât proletariatul socialist din Occident. *{Cuvânt de încheiere în problema agrară,* Congresul de Unificare al P.M.S.D.R.)

Toate acestea ne arată limpede cât de mult exagera Stalin când vorbea, mai târziu, despre un „antagonism fundamental” între leninism şi teoria revoluţiei permanente. Stalin îl acuza pe Troţki de faptul că teoria sa implică în primul rând o lipsă de încredere în ţărani, priviţi ca forţă revoluţionară,

sugerând că aceştia vor deveni duşmani de clasă ai proletariatului în revoluţia socialistă, în al doilea rând, Troţki punea sub semnul întrebării posibilitatea construirii socialismului într-o singură ţară şi nu credea că revoluţia şi-ar putea păstra realizările în Rusia fără o revoltă în Occident. Stalin a susţinut că Lenin şi Troţki ar fi fost opuşi unul altuia, de la bun început, în privinţa ambelor chestiuni. Dar Lenin a susţinut, de fapt, chiar înainte de 1917 (şi nu era singurul), că nici chiar o revoluţie democratică în Rusia, pentru a nu mai vorbi de una socialistă, nu ar fi putut să reziste singură fără o revoluţie socialistă în Occident. Lenin a subliniat nevoia de a organiza proletariatul rural, adică ţăranii fără pământ, ale căror interese coincideau, după cum credea el, cu cele ale muncitorilor de la oraşe şi care ar fi putut, de aceea, susţine o revoluţie socialistă, dar a realizat totuşi, înainte de 1917, că întreaga ţărănime se va întoarce împotriva proletariatului în „a doua fază”, în final, Lenin a fost de părere că, deşi „prima fază” nu va putea conduce la un regim socialist, ea va putea inaugura „lupta directă a proletariatului pentru socialism”. Teoria revoluţiei permanente era opusă viziunii lui Lenin numai în măsura în care sugera că „prima fază” va duce în mod direct la guvernarea de către proletariat sau de către partidul său. Doar ceva mai târziu, când Lenin a început să-şi bazeze tacticile pe lupta de clasă în zonele rurale şi când a lansat doctrina dictaturii proletariatului şi a sărăcimii rurale, s-a văzut obligat să se opună unei politici bazate pe teoria unei dezbinări de nedepăşit între proletariat şi ţărănimea ca întreg.

* * *

Leninismul s-a cristalizat ca o nouă orientare în cadrul mişcării socialiste, chiar înainte de Revoluţia din 1905, pornind de la trei teme: teoria partidului, problema naţională şi relaţia proletariatului cu burghezia şi ţărănimea, chiar dacă Lenin nu a perceput chiar de la început noutatea acestei orientări. Leninismul avea în vedere o mişcare

socialistă aliată cu ţărănimea, dar nu şi cu burghezia urbană; proletariatul trebuia să se organizeze pentru o revoluţie democratică într-o ţară semifeudală, cu speranţa de a împărţi la început cu ţărănimea puterea democratică, pentru ca apoi să pornească lupta pentru dictatura proletariatului şi pentru socialism împotriva burgheziei şi a ţăranilor proprietari. În toate aceste acţiuni, proletariatul avea să acţioneze sub conducerea partidului – adevăratul deţinător al conştiinţei proletariatului –, care, deşi încerca să obţină sprijinul muncitorilor, se considera „proletar" nu datorită acelei susţineri, ci datorită faptului că deţinea înţelegerea „ştiinţifică" a societăţii. Partidul trebuia să fie centralizat şi ierarhic, construit în jurul unui nucleu de revoluţionari de profesie, iar tacticile şi ideologia sa urmau să fie independente de proletariatul „empiric". Sarcina partidului era de a exploata toate elementele şi formele de opoziţie şi de a canaliza toate energiile – fie ele naţionaliste, sociale, religioase sau intelectuale – îndreptate împotriva *vechiului*

regina folosindu-le însă pentru a-şi atinge propriile scopuri şi fără a se identifica cu ele. În acest fel, partidul susţinea opoziţia liberală împotriva ţarismului, deşi intenţia sa viitoare era să distrugă liberalismul. Ii susţinea pe ţărani împotriva rămăşiţelor feudalismului, deşi scopul său ultim era de a-i priva pe ţărani de dreptul de proprietate asupra propriului lor pământ. Susţinea sectele religioase împotriva persecuţiilor Bisericii Ortodoxe chiar dacă promova ateismul şi intenţiona să elimine „prejudecăţile religioase". Susţinea mişcările naţionale şi aspiraţiile de independenţă atât timp cât acestea subminau ordinea Imperiului chiar dacă scopul său real era acela de a aboli complet statele naţionale. Pe scurt, partidul şi-a propus să folosească toate energiile distructive îndreptate împotriva sistemului actual, deşi intenţiona ca, la un moment dat, să distrugă, ca pe nişte forţe sociale separate, toate grupurile care încorporau aceste energii.

Partidul urma să fie un fel de maşinărie universală care să unifice toate energiile sociale într-un singur curent. Leninismul era teoria acestei maşinării, care, ajutată de un concurs extraordinar de împrejurări, s-a dovedit eficientă dincolo de orice aşteptări şi a schimbat istoria lumii.

XVII

FILOSOFIE ŞI POLITICĂ ÎN MIŞCAREA BOLŞEVICĂ

1. *Luptele dintre facţiuni în momentul Revoluţiei din 1905*

Efectele Congresului al Il-lea s-au resimţit pe tot parcursul vieţii ulterioare a mişcării social-democrate ruse. Imediat după congres, a devenit evident că Lenin nu putea să se folosească, aşa cum sperase, de majoritatea fragilă pe care o câştigase în faza a doua a congresului, pentru a prelua controlul asupra partidului. Cauza acestui insucces a fost în principal „trădarea" lui Plehanov. Congresul a numit un comitet redacţional pentru revista partidului; acest organism, independent în acel moment de Comitetul Central – şi de multe ori mult mai important în practică era alcătuit din Plehanov, Lenin şi Martov, în timp ce restul „minorităţii" – Akselrod, Vera Zasulici şi Potresov – fusese eliminată printr-o moţiune înaintată de Lenin. Martov a refuzat însă numirea în comitetul constituit în acest fel, iar Plehanov s-a despărţit de bolşevici câteva săptămâni mai târziu şi, folosindu-şi autoritatea, a reuşit să reconstituie comitetul redacţional cu toţi cei patru menşevici excluşi. Lenin a fost astfel nevoit să demisioneze la rândul său; de atunci, Iskra a devenit un organ menşevic şi a mai fost nevoie de încă un an pentru ca bolşevicii să îşi poată constitui propria lor publicaţie.

Congresul a fost o bună ocazie pentru o avalanşă de articole, broşuri, cărţi şi afişe, în care facţiunile nou apărute schimbau între ele insulte şi se acuzau de lipsă de loialitate, de intrigă, de deturnare a

fondurilor partidului etc. Cartea lui Lenin, *Un pas înainte, doi paşi înapoi,* a reprezentat cea mai grea piesă de artilerie folosită pentru a se lansa atacuri în această campanie. Cartea analiza toate temele importante supuse la vot în congres, apăra ideea partidului centralizat şi îi numea pe menşevici oportunişti. În Iskra, pe de altă parte, articolele semnate de Plehanov, Akselrod şi Martov îi acuzau pe bolşevici de centralism birocratic, intoleranţă, bonapartism şi complot pentru a subordona adevăratele interese ale clasei muncitoare intereselor revoluţionarilor de profesie din rândurile *inteligheţiei.* Ambele tabere îşi aruncau reciproc aceeaşi acuzaţie, şi anume că politicile propuse nu reprezentau adevăratele interese ale proletariatului. Dar acuzele nu-şi atingeau ţinta, pentru că fiecare înţelegea ceva diferit prin „proletariat". Menşevicii aveau în minte o mişcare reală a unor muncitori reali, pe care partidul avea datoria să îi susţină pentru a obţine victoria. Pentru Lenin, mişcarea reală, spontană a muncitorilor era, prin definiţie, un fenomen burghez, în timp ce adevărata mişcare proletară era definită prin supremaţia ideologiei proletare, adică a marxismului în interpretarea sa leninistă.

în teorie, bolşevicii şi menşevicii au continuat să fie niste

facţiuni ale aceluiaşi partid. În mod inevitabil, ruptura a afectat partidul şi în Rusia, însă acolo a fost mai puţin vizibilă, pentru că mulţi dintre membrii marcanţi de aici priveau aceste certuri zgomotoase ale diasporei ca insignifiante, în timp ce social- democratii din clasa muncitoare nici nu auziseră de ele. Cele două facţiuni s-au duelat pentru influenţă în organizaţiile ilegaliste şi au format comitete de ambele părţi, în timp ce Lenin şi susţinătorii săi făceau presiuni pentru organizarea unui nou congres, menit să vindece ruptura care paraliza acţiunile partidului. în paralel, Lenin punea bazele ideologice şi organizaţionale ale facţiunii bolşevice cu ajutorul unor noi lideri şi teoreticieni ca Bogdanov, Lunacearski, Bonci-Bruevici, Vorovski şi alţii.

Revoluţia de la 1905 s-a produs ca o surpriză pentru ambele tabere, niciuna dintre ele nefiind implicată în primele răbufniri spontane. Dintre „emigranţii” întorşi în Rusia, Troţki, care nu făcea parte din niciuna dintre grupări, avea să joace rolul cel mai important: el a ajuns imediat la Sankt-Petersburg, în timp ce Lenin şi Martov nu s-au întors înainte de noiembrie 1905, după proclamarea unei amnistii. Prima etapă a revoluţiei a fost legată de înfiinţarea de către muncitorii din Sankt-Petersburg a sindicatelor, organizate în fapt de poliţie, parcă pentru a confirma avertismentele lui Lenin legate de ce i poate întâmpla unei clase muncitoare lăsate să se descurce singura. Cu toate acestea, sindicatele, aflate sub patronajul lui Zubatov, comandantul Poliţiei Secrete de la Moscova, au scăpat de sub controlul organizatorilor. Părintele Gapon, care şi-a luat în serios rolul de conducător al clasei muncitoare, a devenit revoluţionar în urma evenimentelor din „duminica sângeroasă” (9 ianuarie 1905), în care forţele de ordine au tras în mulţimea de demonstranţi paşnici de la Palatul de Iarnă. Acest eveniment a declanşat criza care deja se prefigura din cauza înfrângerilor din războiul cu Japonia, grevelor din Polonia şi revoltelor ţărăneşti.

În aprilie 1905, Lenin a convocat un congres bolşevic la Londra, care s-a autoproclamat congresul întregului partid şi care, pentru o vreme, a pecetluit scindarea acestuia, adoptând rezoluţii antimenşevice şi alegând un Comitet Central pur bolşevic. Totuşi, pe măsură ce revoluţia lua amploare în Rusia, membrii celor două facţiuni începuseră să coopereze unii cu alţii, ceea ce a contribuit în final la o reapropiere a celor două tabere. Mişcarea spontană a muncitorilor crease noi organizaţii sub forma consiliilor muncitorilor (sovietele). Bolşevicii din Rusia nu au avut încredere la început în aceste organisme separate de partid, incapabile, în ochii lor, de o adevărată conştiinţă revoluţionară, dar Lenin avea să le recunoască în curând ca pe nucleul puterii muncitorilor în viitor şi şi-a instruit adeptii să se înscrie în ele şi să facă tot posibilul să le controleze politic.

În octombrie 1905, ţarul a emis o proclamaţie care promitea o constituţie, libertate civilă, libertate de exprimare şi de adunare, precum şi un parlament ales, numit Dumă. Toate grupările socialdemocrate, alături de revoluţionarii sociali, au denunţat aceste promisiuni ca false şi au boicotat alegerile. Revoluţia a ajuns la punctul ei culminant în ultimele două luni ale anului 1905: revolta muncitorilor din Moscova a fost reprimată în decembrie. Represalii sângeroase au avut loc apoi în toate centrele revoluţionare din Rusia, Polonia şi Letonia, pe măsură ce grupările reacţionare încurajau teroarea şi pogromurile. După ce revoltele pe scară largă fuseseră înăbuşite, izbucneau în continuare, în serie, revolte locale şi aveau loc acte de violentă J curmate de autorităţi. În ciuda descreşterii valului revoluţionar, Lenin a sperat iniţial că lupta se va intensifica din nou, dar, în cele din urmă, avea să accepte că va trebui să lucreze din interiorul sistemului reacţionar şi a susţinut participarea social- democraţilor la alegeri pentru cea de-a treia Dumă, la mijlocul anului 1907. Cu acest prilej, i s-a opus o mare parte din grupul său de susţinători, dar a fost susţinut de menşevici.

Ca un efect al revoluţiei, partidul social-democrat s-a reunificat în mod formal. La Congresul de la Stockholm din aprilie 1906 – menşevicii aveau o largă majoritate, dar vechile denumiri au fost păstrate –, unitatea organizatorică a fost recreată sub o formă care avea să dureze încă aproape şase ani, până când Lenin a provocat sciziunea finală, în 1912. în ciuda unităţii organizatorice a partidului, unitatea tactică şi ideologică lipsea încă. Diferenţele fundamentale şi acuzele reciproce au continuat, deşi, o vreme, Lenin a folosit termeni mai puţin duri şi ofensatori la adresa menşevicilor. Ambele grupări au interpretat rezultatele revoluţiei ca pe o confirmare a propriilor lor teorii. Lenin susţinea că în mod evident burghezia (în acest caz, cadeţii) era pregătită să negocieze cu ţarismul în schimbul unor concesii minimale şi că ea se temea mai mult de o revoluţie populară decât de autocraţie. Revoluţia demonstrase – era de părere Lenin – că singura forţă în care se

putea avea încredere, în afara proletariatului, era ţărănimea, care, în acel moment, era aliata naturală a social- democraţilor. Unii menşevici considerau, pe de altă parte, că revoluţia eşuase pentru că în cea de-a doua sa etapă proletariatul se izolase prin radicalismul exagerat al cererilor sale, ceea ce îndepărtase burghezia în loc de a o transforma într-un aliat. Troţki a fost inspirat de evenimentele din 1905 să ofere o formulare mai precisă a teoriei revoluţiei permanente, susţinând că o revoluţie în Rusia trebuie să conducă imediat la o fază socialistă şi că aceasta ar putea să declanşeze o revoltă socialistă în Occident.

Astfel, în perioada postrevoluţionară, vechile diviziuni au persistat şi facţiunile s-au confruntat cu noi provocări, reacţionând la ele în conformitate cu ideile lor proprii. Menşevicii au fost mult mai dispuşi să folosească noile oportunităţi parlamentare; adepţii lui Lenin au boicotat iniţial parlamentul, iar când, în cele din urmă, au acceptat să fie reprezentaţi în Dumă, au folosit această reprezentare ca pe o portavoce a propagandei revoluţionare, şi nu ca pe un instrument de reformă socială. Menşevicii, deşi au luat parte la luptele armate în timpul revoluţiei, priveau revolta armată ca pe o soluţie-limită şi erau mult mai interesaţi de alte forme de luptă, în timp ce pentru Lenin revolta şi cucerirea puterii prin violenţă erau singura cale pentru atingerea obiectivelor revoluţionare. Lenin a fost scandalizat de cuvintele lui Plehanov: „Nu ar fi trebuit să luăm arma în mână”, pe care le cita frecvent pentru a demonstra cât de oportunist era liderul ideologic al menşevicilor. Menşevicii erau favorabili formelor celor mai descentralizate de guvernare din viitorul stat republican şi, din acest motiv (printre altele), au propus ca pământurile confiscate să fie cedate autorităţilor locale, susţinând că naţionalizarea ar putea conduce la întărirea puterii centrale, care se va afla în mâinile burgheziei. (Caracterul „asiatic” al statului rus era un alt motiv pentru care Plehanov susţinea măsurile de descentralizare.) Lenin a menţinut planul privitor la naţionalizare nu prin confiscarea pământurilor ţăranilor sau prin

colectivizarea rurală, ci prin transferarea „rentei absolute” către stat; în concepţia sa, guvernarea postrevoluţionară urma să aparţină proletariatului şi ţărănimii, ceea ce slăbea poziţia mensevicilor. Dar alti bolşevici, inclusiv tânărul Stalin, se pronunţau în favoarea împărţirii pământului confiscat; această poziţie se apropia cel mai mult de dorinţele reale ale ţăranilor şi avea să fie în cele din urmă înscrisă în programul partidului. Menşevicii, atât în cadrul Dumei, cât şi în afara ei, erau dispuşi să încheie alianţe tactice cu cadeţii, pe care Lenin îi considera lachei ai ţarismului, preferând, în ceea ce îl privea, să lucreze cu ţăranii, care erau reprezentaţi, în principal, după 1905, de către Grupul Muncitor (Trudoviki). Menşevicii faceau planuri de organizare largă şi nepartinică a proletariatului sub forma unui congres general al muncitorilor, adică a unui sistem de soviete extins la scară naţională, în timp ce Lenin era de părere că aceasta însemna eliminarea partidului şi înlocuirea sa – *horribile dictum* – cu proletariatul. De asemenea, el i-a atacat violent pe Akselrod, Larin şi alti susţinători ai congreselor muncitoreşti, susţinând că sovietele nu erau utile decât pentru scopurile insurecţiei.

> Sovietele reprezentanţilor muncitorilor şi unificarea acestora sunt esenţiale pentru victoria insurecţiei, dar o insurecţie victorioasă va duce inevitabil la crearea altor organe. (Simpozionul „Probleme de tactică”)

Au existat multe dezbateri în jurul acestor probleme în anii următori, în special cu privire la programul agrar şi la relaţiile cu cadeţii. Grupul menşevic avea mult mai multe îndoieli şi era de multe ori indecis în privinţa chestiunilor tactice, tinzând să acorde importanţă instituţiilor legale şi organizaţiilor proletare cu o bază mai largă. Lenin îşi dorea ca partidul să folosească orice ocazie de a acţiona legal, păstrându-şi însă organizarea de tip clandestin şi rezistând atracţiilor constituţionalismului, parlamentarismului şi sindicalismului; toate formele legale trebuiau subordonate scopului final de a acapara puterea prin forţă. În acelaşi timp, Lenin se opunea politicii de

terorism a grupului social-revoluţionarilor, îndreptat împotriva indivizilor. El sublimase, până în 1905, că partidul nu renunţa la teroare ca la o chestiune de principiu şi că aceasta era necesară în anumite circumstanţe, dar că atacurile împotriva miniştrilor sau a altor personalităţi publice erau premature şi contraproductive, pentru că duceau la irosirea forţelor revoluţionare fără a avea un efect semnificativ. În ultima parte a perioadei revoluţionare, Lenin s-a confruntat cu menşevicii în privinţa „exproprierilor”, adică a acelor acte de jaf înarmat efectuate de grupări teroriste în scopul de a realimenta partidul cu fonduri (în Transcaucazia, Stalin era unul dintre principalii organizatori ai acestei acţiuni). Menşevicii şi Troţki condamnau aceasta practică, considerând-o nedemnă şi demoralizantă, însă Lenin a apărat-o cu condiţia să nu fie îndreptată împotriva indivizilor, ci împotriva băncilor, a trenurilor sau a proprietăţilor statului. La Congresul de la Londra din primăvara lui 1907, „exproprierile” au fost condamnate de majoritatea menşevică în ciuda opoziţiei lui Lenin.

Efectivele partidului scăzuseră considerabil înaintea perioadei reacţiunii. După Congresul Unităţii din septembrie 1906, Lenin estima numărul membrilor la peste 100 000. Delegaţii la congres reprezentau aproximativ 13 000 de bolşevici şi 18 000 de menşevici; Bund-ul s-a realăturat, aducând în partid aproape 33 000 de muncitori evrei; acestora li s-au adăugat 26 000 de social- democraţi polonezi şi lituanieni şi 14 000 de letoni, dar, în 1910, Troţki estima totalul la numai 10 000. Cu toate acestea, în ciuda represiunilor, situaţia postrevoluţionară oferea ocazii mai serioase de acţiune legală. La începutul lui 1907, Lenin s-a mutat în Finlanda, de unde avea să emigreze din nou la sfârşitul aceluiaşi an. A proclamat un boicot al alegerilor pentru cea de-a doua Dumă, însă nu a fost ascultat de toti social-

dintre ei au fost aleşi. După aproximativ trei luni, cea de-a doua Dumă a fost dizolvată, la fel cum fusese şi cea dintâi, moment în care Lenin a abandonat politica boicotului şi a sancţionat participarea adepţilor săi la cea de-a treia Dumă, nu pentru că ar fi fost favorabil reformei sociale, ci pentru a scoate în relief deziluziile parlamentarismului şi pentru a-i împinge pe reprezentanţii ţărănimii într-o direcţie revoluţionară. Cu câteva luni înainte, Lenin susţinea că oricine se opunea boicotului demonstra că nu are habar de marxism şi că era un oportunist incurabil; în acel moment, oricine era în favoarea boicotului era un ins care-şi recunoştea singur oportunismul şi un imbecil. Printre bolşevici, a apărut un subgrup care îl critica pe Lenin „dinspre stânga", pe care el îl numise batjocoritor „otzovişti", „retrăgători", pentru că cereau retragerea delegaţilor social- democraţi din Dumă; în timp ce un alt grup a fost poreclit „ultimatişti", pentru că scriseseră un ultimatum care urma să fie adresat de partid deputaţilor săi, majoritatea menşevici, sub ameninţarea că vor fi retraşi dacă nu se vor supune. Distincţia dintre cele două subgrupuri nu era esenţială, dar a existat împotriva lui Lenin o facţiune de bolşevici revoluţionari care considera că partidul nu trebuie să aibă de-a face cu parlamentul şi că trebuie să se concentreze numai asupra pregătirii revoluţiei iminente. Cel mai activ membru al acestui grup, A.A. Bogdanov, a fost multă vreme cel mai loial colaborator al lui Lenin; el a jucat rolul-cheie în organizarea bolşevismului în Rusia şi poate fi considerat, alături de Lenin, creatorul bolşevismului ca o mişcare politică separată. Printre ceilalţi otzovişti şi ultimatişti se numărau şi câţiva intelectuali – Lunacearski, Pokrovski, Menjinski –, dintre care unii au revenit mai târziu la ortodoxia leninistă. Controversa tactică cu otzoviştii era combinată, într-un mod destul de curios, cu o dispută filosofică ce apăruse în acea perioadă în tabăra social- democrată şi care l-a determinat pe Lenin să scrie un tratat în apărarea materialismului, publicat în 1909. Această dispută avea însă un trecut care

merită să fie rezumat.

2. *Noi curente intelectuale în Rusia*

La începutul secolului al XX-lea, *inteligheńţia* rusă avea o tendinţă evidentă de a abandona pozitivismul, scientismul şi materialismul, care fuseseră multă vreme sistemele dominante de gândire. Aceeaşi tendinţă era vizibilă şi în Europa, în filosofia şi în gândirea socială, dar şi în poezie, pictură şi teatru. Intelectualul rus liber-cugetător tipic al sfârşitului de secol XIX credea că ştiinţa deţinea răspunsuri la toate problemele vieţii sociale şi individuale, că religia era o culegere de superstiţii întreţinută prin ignoranţă şi minciună, că bisturiul biologului îl anihilase pe Dumnezeu şi anihilase sufletul, că istoria umanităţii era mişcată într-un mod irezistibil de „progres” şi că sarcina *inteligheńţiei* era să susţină progresul în faţa autocraţiei, religiei şi oricărui fel de dominaţie. Optimismul istoric, raţionalismul şi cultul ştiinţei erau elementele-cheie ale pozitivismului evoluţionist à la Spencer, consolidat de tradiţia materialismului din secolul al XIX-lea. Cum era de aşteptat, marxismul rus a oferit imediat un loc de onoare, într-o primă fază, acestor elemente pozitiviste ale concepţiei despre lume moştenite. Desigur, a doua jumătate a secolului al XIX-lea nu a fost doar perioada lui Cernîşevski şi a lui Dobroliubov, ci şi cea a lui Dostoïevski şi Soloviov. Dar cele mai dinamice şi influente categorii ale *inteligheńţiei* şi vasta majoritate a revoluţionarilor, fie ei narodnici sau marxişti, acceptau catehismul raţionalist şi evoluţionist ca pe un aliat natural al luptei lor împotriva ţarismului şi a Bisericii.

Totuşi, la începutul anilor 1900, această atitudine a început să facă loc unei multitudini de orientări intelectuale, între care este greu să distingem caracteristici comune în afară de aceea că respingeau idealurile scientiste, optimiste şi colectiviste ale secolului anterior. Pe lângă filosofia

academică în stilul lui Kant (A.L Vvedenski) sau Hegel (B.N. Cicerin), noile lucrări ale filosofilor neacademici aveau o notă religioasă, personalistă şi antiscientistă. Au fost traduşi mulţi filosofi occidentali, nu doar Wundt şi Windelband, ci şi Nietzsche, Bergson, James, Avenarius, Mach şi chiar Husserl, alături de Max Stirner, profetul anarhismului egocentric. În poezie, au înflorit simbolismul şi „decadenţa" şi literatura rusă a fost îmbogăţită cu numele lui Merejkovski, Zinaida Gippius, Blok, Briusov, Bunin, Viaceslav Ivanov şi Bielîi. Interesul pentru religie, misticism, culte orientale şi ocultism era aproape universal. Filosofía religioasă a lui Soloviov a cunoscut o renaştere. Pesimismul, satanismul, profeţiile apocaliptice, căutarea profunzimilor mistice şi metafizice, dragostea pentru fantastic, stilul erotic, psihologia şi autoanaliza, toate s-au contopit într-o singură cultură modernistă. Merejkovski, împreună cu Berdiaev şi Rozanov, broda în jurul metafizicii sexului; N. Minski îl ridica în slăvi pe Nietzsche, scria poeme religioase şi coopera cu bolşevicii. Foşti marxişti s-au întors la credinţa creştină a strămoşilor lor; o generaţie care a identificat interesul pentru religie cu obscurantismul şi reacţiunea politică a cedat locul unei noi generaţii care privea ateismul „ştiinţific" ca pe un simbol al optimismului îngust şi naiv.

În 1903, a apărut volumul *Problemele idealismului,* o culegere de eseuri ai căror autori fuseseră, în majoritatea lor, marxişti, dar care condamnau acum marxismul şi materialismul pentru nihilismul lor moral, dispreţuirea personalităţii, determinismul şi urmărirea fanatică a valorilor sociale indiferentă fată de indivizii

[1] care alcătuiesc societatea; ei atacau marxismul şi pentru că preamărea în mod necritic progresul şi pentru că sacrifica prezentul în numele viitorului. Berdiaev susţinea că niciun sistem etic nu poate fi întemeiat pe o concepţie materialistă asupra lumii dat fiind că etica presupune distincţia kantiană între ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie. Normele morale nu pot fi deduse din experienţă şi, de aceea, ştiinţele

experimentale sunt inutile pentru etică. Pentru ca aceste norme să fie valide, trebuie să existe o lume inteligibilă în care să poată avea o existenţă, o altă lume decât cea a experienţei, iar validitatea lor presupune, de asemenea, natura umană „noumenală” liberă. Conştiinţa morală postulează, astfel, libertatea, existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului.

Pozitivismul şi utilitarismul nu îi pot oferi omului criterii de valoare absolute. Bulgakov a atacat materialismul şi pozitivismul pentru că acestea nu reuşeau sa rezolve dificultăţile metafizice, priveau lumea şi existenţa umană ca pe nişte lucrări ale hazardului, negau libertatea şi nu ofereau niciun criteriu al valorii morale. Lumea şi prezenţa umană în cadrul ei puteau fi înţelese doar în lumina credinţei în armonia divină, iar angajarea socială nu putea fi întemeiată decât pe datoria religioasă. Numai atunci când acţiunile noastre capătă sens prin relaţia lor cu divinitatea putem vorbi de o adevărată realizare de sine şi de integrarea personalităţii, care este valoarea umană supremă.

Majoritatea autorilor volumului *Problemele idealismului* subscriau la teza că validitatea normelor legale sau morale presupune o lume nonempirică şi că realizarea de sine nu trebuie sacrificată în faţa cerinţelor societăţii, pentru că personalitatea reprezintă o valoare intrinsecă şi absolută. Novgorodtsev sublinia nevoia ca legea să fie fundamentată pe norme *a priori* ale dreptăţii; Struve critica idealul egalităţii, înţeles ca o nivelare universală şi ca o eliminare a diferenţelor personale. Majoritatea autorilor, în special S.L. Frank, îl invocau pe Nietzsche pentru aşi susţine vederile personaliste, căutând în fîlosofîa acestuia argumente pentru condamnarea utilitarismului moral, a eudemonismului, a moralei de sclav şi a sacrificării creativităţii personale pentru „binele maselor”. Struve, Berdiaev, Frank şi Askoldov împărtăşeau cu toţii, intr-o oarecare măsură, aversiunea lui Nietzsche fată de socialismul văzut ca o filosofic a mediocrităţii şi[5] a valorilor turmei; cu toţii priveau idealurile socialiste ca fiind menite să distrugă

valorile personale, pentru binele Omului privit ca o abstracţie. Cu toţii erau sceptici în privinţa legilor istorice şi a criteriilor de progres derivate din istoria empirică, lipsită de suportul normelor morale *a priori^* cu toţii vedeau în socialism un proiect alcătuit din valori „colective" abstracte tiranizând personalitatea umană.

Apariţia *Problemelor idealismului* a reprezentat un eveniment important în istoria culturală a Rusiei, şi nu pentru că ideile sale ar fi fost neapărat noi, ci pentru că volumul reprezenta un atac concertat la adresa stereotipurilor morale şi intelectuale pe care *inteligheńţia* progresistă şi le însuşise din evoluţionismul şi utilitarismul secolului al XlX-lea şi pentru că lucrarea critica marxismul fără a recurge la perspectiva narodnicismului şi, cu atât mai puţin, la conservatorismul ortodox, ci din perspectiva cea mai recentă a filosofiei neokantiene sau nietzscheene. Conceptele- cheie acceptate de revoluţionarii de toate culorile, precum şi principalele dogme istoriografice ale intelectualilor „progresişti" erau contestate de oameni care, până nu demult, se identificaseră cu ele, cel puţin până la un anumit punct. Ateismul, raţionalismul, evoluţionismul, categoriile de progres şi cauzalitate şi premisele moralei „colectiviste", toate acestea, se susţinea în lucrare, nu reprezentau victoria raţiunii asupra superstiţiei, ci erau, în fapt, simptome ale sărăciei intelectuale. Noii critici scoteau la lumina zilei tot ceea ce se opunea, în marxism şi socialism, libertăţii şi valorilor personale, toate schemele doctrinare care aserveau prezentul viitorului şi realizarea de sine idealurilor colective. În acelaşi timp, iară a fi pe deplin conştienţi, ei puneau în evidenţă conflictul dintre valoarea absolută a individului şi importanţa dezvoltării sale, pe de o parte, şi dorinţa de schimbare socială, pe de alta, un conflict care devenea evident mai ales atunci când individul era glorificat în spiritul lui Nietzsche. Marxiştii, care priveau *Problemele idealismului* doar ca pe o manifestare a liberalismului burghez, s-au grăbit să sublinieze acele elemente ale noii mişcări care puteau fi privite ca o apologie a egocentrismului

şi ca morala a *supraomului {Herrenmensch)* care sfidează suferinţele şi aspiraţiile maselor. Liubov Akselrod, care în acel moment era, alături de Plehanov, cea mai energică apărătoare a filosofici marxiste tradiţionale, a publicat în Zaria, sub pseudonimul Ortodox, o critică exhaustivă a noilor idei din perspectiva marxismului ortodox. Ea era capabilă, într-un mod care nu îl caracteriza de obicei pe Lenin, să rezume argumentele adversarului într-o manieră sobră şi factuală, dar răspunsul ei constă în repetarea unor formule vide şi în încercarea de a demonstra că apologia valorilor personale propovăduită de Berdiaev, Frank şi Bulgakov ar fi o exaltare a egoismului şi o eludare a îndatoririlor sociale. Reluând atacul marxist asupra religiei ca instrument al dominaţiei şi inegalităţii, ea subliniează legătura dintre materialismul istoric şi cel filosofic, fidelă ideilor lui Plehanov şi în această privinţă. Problema era viu dezbătută şi în controversele marxiste: Max Zetterbaum publicase recent o serie de articole în Die Neue Zeit, în care susţinea că materialismul istoric nu implică nicio poziţie ontologică, fiind compatibil cu transcendentalismul kantian. Această opinie, destul de populară printre marxiştii austrieci şi germani, era bineînţeles eretică pentru Plehanov şi „Ortodox”. „Perspectiva mecanicistă”, după cum scria ea (asumându-şi responsabilitatea pentru această expresie), reprezintă o interpretare integrală a lumii, care include istoria de dinaintea oamenilor la fel ca istoria efectivă a omenirii; această perspectivă lasă loc pentru un concept raţional al
progresului; ceea ce este progresiv din punct de vedere istoric tinde către conservarea societăţii şi a indivizilor (autoarea nu a încercat să clarifice dificultăţile propriei formulări). Nu există nicio diferenţă fundamentală între studiul istoriei umane şi cel al
ştiinţelor naturale; ştiinţele sociale sunt la fel de „obiective” şi au o legătură la fel de mare cu legile şi cu fenomenele repetabile ca fizica.

Asemenea replică sumară şi excesiv de simplificată a fost avantajată de faptul că autorii lucrării criticate

nu se pretindeau marxişti şi apărau idealismul ca atare. Era mai greu să faci faţă acelor social-democrati care fuseseră atraşi de noua erezie şi care încercau să combine tradiţia marxistă cu o filosofic socialistă bazată pe tendinţe „subiective”, în special, folosindu-se de marca empiriocriticistă a epistemologiei.

Este important să observăm că, deşi în Occident s-a încercat (în special de către fiul lui Victor Adler, Friedrich) o sinteză organică a empiriocriticismului cu marxismul, numai în Rusia putem vorbi de o întreagă şcoală de filosofi care au adoptat acest mod de gândire şi care au exercitat o influenţă notabilă, chiar dacă nu pentru multă vreme. Spre deosebire de mulţi „revizionişti” occidentali, această scoală nu susţinea că marxismul ar fi neutru din punct de vedere filosofic şi că ar putea fi combinat cu vreo teorie epistemologică, ci dimpotrivă, căuta să adopte o filosofic aflată în armonie cu teoria socială marxistă şi cu strategia revoluţionară. Asemenea criticilor lor ortodocşi, reprezentanţii acestei şcoli au încercat să ofere o imagine completă a lumii în care numai o anumită doctrină filosofică putea oferi o bază pentru materialismul istoric şi pentru teoria revoluţiei. În această privinţă, ei împărtăşeau spiritul doctrinar al social- democraţilor ruşi. Ceea ce îi atrăgea spre filosofía empiriocriticistă erau rigorismul său ştiinţific şi antimetafizic şi abordarea „activistă” a epistemologiei. Ambele caracteristici păreau să fie în consonantă cu atitudinea iconoclastă a marxismului fată de „sistemele” filosofice moştenite şi fată de orientarea revoluţionară a aripii bolşevice a social-democraţiei ruse.

3. *Empiriocriticismul*

Acest termen este asociat cu un număr relativ mare de filosofi şi

fizicieni, în special în Germania şi Austria, printre care îi remarcăm pe Ernst Mach şi Richard Avenarius. Cei doi cercetători au lucrat independent

unul de celălalt, iar concluziile lor nu au fost identice, însă gândirea lor urma acelaşi drum, chiar dacă reperele lui erau exprimate în termeni diferiţi.

Obiectivul pe care şi l-a stabilit Avenarius era acela de a desfiinţa toate conceptele şi explicaţiile filosofice care transformaseră lumea într-un mister prin postularea unei diferenţe între fenomenele pe care le percepem şi „adevărata" realitate care se află în profunzimea acestora sau dincolo de ele. El a încercat, mai presus de toate, să respingă idealismul epistemologic care provenea din distincţia dintre „impresiile mentale" şi „lucrurile în sine" inaccesibile. El mai susţinea şi că toate doctrinele agnostice se bazau pe aceeaşi distincţie falsă. Dacă ideile sale au fost de multe ori interpretate, printre alţii şi de către Wundt, ca o nouă variantă de „subiectivism" sau chiar de „imanentism", faptul s-a datorat atât unei inconsistenţe în argumentarea sa, cât şi complexităţii limbajului său, care abundă de neologisme şi care face efortul să substituie toate abstracţiunile tradiţionale ale filosofici.

Eroarea care ne determină să diferenţiem „conţinuturile minţii" de lucrul însuşi sau „interiorul" subiectului faţă de obiect – eroarea care conduce la toate aberaţiile idealismului şi agnosticismului – este cauzată de un proces instinctiv pe care Avenarius îl numeşte „introiecţie". Dacă ne examinăm percepţiile fără niciun fel de prejudecată filosofică, nu vom găsi că ele sunt misterioase. Totuşi, filosofia continuă să ne spună că „ideea" noastră sau „senzaţiile" noastre, de exemplu atunci când atingem o piatră, este ceva diferit de lucrul însuşi (în acest caz, piatra) şi că problema este în ce mod sunt acestea (ideea şi lucrul) conectate între ele. Dacă lucrurile ar sta aşa, nu am putea afla niciodată răspunsul, pentru că este imposibil să comparăm reprezentarea similară cu originalul şi să vedem dacă se potrivesc, indiferent de ce ar putea să însemne aceasta. Dar problema este, de fapt, falsă. Nu trebuie să abordăm separat lucrul şi impresia, iar dacă dividem astfel lumea în dihotomii, ne condamnăm singuri la o speculaţie sterilă care poate duce numai la capitularea noastră în fata misterului unei lumi ascunse de vălul

senzaţiilor sau la adoptarea deziluziei idealiste că lumea este doar un potpuriu de „stări mentale”. Introiecţia – procesul mental prin care „primim” obiectele fizice sub forma imaginilor subiective sau a reflectărilor – este datorată unei interpretări false, deşi inevitabilă istoric, a relaţiilor noastre cu lumea. Pentru că presupunem în mod corect că experienţele mentale ale altor oameni sunt similare cu ale noastre şi pentru că îi tratăm pe ceilalţi ca pe nişte subiecţi, şi nu ca pe nişte automate, le atribuim o „inferioritate” mentală similară cu a noastră, un soi de recipient al experienţelor lor, pe care noi nu îl putem percepe în mod direct. După ce i-am divizat astfel pe ceilalţi printr-o dihotomie, facem acelaşi lucru şi cu noi, privindu-ne propriile percepţii ca pe nişte stări mentale cauzate de stimuli exteriori, dar diferite de aceştia. Divizăm astfel lumea în „subiectiv” şi „obiectiv”, după care speculăm asupra relaţiei dintre aceste două stări. De aici decurg în mod firesc distincţia dintre trupul şi sufletul imaterial, la fel ca iluziile spiritualiste şi religioase. Dar eroarea introiecţiei poate fi evitată: pot recunoaşte că o altă persoană este un subiect cognitiv la fel ca mine fără a distinge între *forul* său *interior* sau forul meu interior şi lucrurile exterioare. Odată ce ne-am debarasat de iluzia că avem o „conştiinţă interioară” în care „obiectele externe” sunt prezente într-un mod misterios – obiecte care există independent de faptul că sunt „date”, însă pe care nu le putem cunoaşte în niciun alt mod –, ne eliberăm de toate întrebările tradiţionale şi categoriile filosofici, de disputele dintre realism şi spiritualism şi de problemele insolubile ce sunt inerente noţiunilor de substanţă, forţă şi cauzalitate.

Cu toate acestea, eliminarea iluziei nu rezolvă problema „actului de cunoaştere”, care, în sensul său obişnuit, implică o distincţie între cunoscător şi ceea ce este cunoscut. Această relaţie J J? trebuie să fie definită acum independent de eroarea introiecţiei. Critica introiecţiei reprezintă aspectul negativ al gândirii lui Avenarius; contrapartea sa pozitivă este ideea de „coordonare principală”. Conţinutul experienţelor mele include lucruri, alţi oameni şi pe mine însumi, pentru că şinele pe care îl

experimentez eu este prezent în acelaşi fel ca un lucru, adică este ceea ce este cunoscut, şi nu cunoscătorul; nu este o „inferioritate” subiectivă care transformă lucrurile în copiile lor. În acelaşi timp, şinele este cu necesitate prezent în experienţă ca o parte relativ permanentă a ei şi „coordonarea principală” este denumirea dată conjugării permanente a „termenului” şi a „contratermenului” experienţei, care sunt echivalente, fiind combinate în aşa fel încât niciunul nu este „anterior” celuilalt. „Termenul central” este fiecare fiinţă umană luată în parte, iar contratermenul, adică ceea ce mai înainte fusese denumit „obiectul experienţei”, corespunde numeric fiecărui număr de „termeni centrali”. Cu alte cuvinte, diferiţi oameni percep acelaşi obiect şi contratermenul nu se multiplică pentru a corespunde numărului de „subiecţi”, ceea ce exclude idealismul epistemologic. Prin îndepărtarea posibilităţii idealismului şi solipsismului, eliminăm şi problema „lucrului în sine” care se ascunde în spatele fenomenelor, pentru că acesta ar implica un contratermen care nu poate fi contratermen, nefiind „dat”, şi care ar fi, de aceea, autocontradictoriu. „Coordonarea principală”, continuă Avenarius, nu afectează sensul pe care îl atribuim cunoaşterii ştiinţifice, pentru că, atunci când abordăm un obiect, noi cream o situaţie de „coordonare”, adică includem acel obiect intr-o combinaţie cognitivă. Putem să ne imaginăm, de exemplu, că ne-am întreba cum ar arăta lumea dacă nu ar exista nimeni care să o perceapă, însă chiar şi atunci aducem în scenă un observator imaginar şi ne întrebăm cum ar arăta lumea în acest caz. Nu ne putem pune întrebări despre vreo parte a universului fără a o cuprinde în actul interogaţiei noastre, transformând-o în acest fel într-un contratermen al experienţei. Putem afirma – aşa cum intenţiona probabil şi Avenarius – că actul interogaţiei nu poate fi eliminat din conţinutul întrebării şi că, prin urmare, starea întrebării reprezintă o instanţă a „coordonării principale”. Este imposibil să punem o întrebare care priveşte fiinţa „independentă”, pentru că simplul act al articularii verbale stabileşte o dependenţă. A pune întrebări cu

privire la „fiinţa-în-sine” înseamnă a ne întreba cum putem cunoaşte lumea fără să creăm o situaţie cognitivă, adică fără a o cunoaşte. în acest sens, toate întrebările tradiţionale ale epistemologiei şi metafizicii, aşa cum au fost ele formulate de Descartes, Locke, Kant şi de succesorii lor, sunt privite (de Avenarius) ca greşit construite şi lipsite de sens.

Dacă activitatea cunoaşterii umane era înţeleasă în acest mod, Avenarius pretindea ca devenea evidentă adevărata ei semnificaţie biologică. Cunoaşterea este o formă de comportament care include reacţiile corpului la stimuli care tulbură în mod constant echilibrul nostru biologic, reacţiile neavând un alt rol în afara celui de a restabili echilibrul. Fiind numai o reacţie biologică, cunoaşterea nu este interesată de „adevăr” în vreun sens transcendental şi nici de descoperirea felului „cum stau lucrurile în realitate”. Termenii „adevărat” şi „fals” nu aparţin constituenţilor experienţei. La fel ca termenii „plăcut” şi „dureros”, „bun” şi „rău, „frumos” şi „urât”, ei sunt legaţi de o anumită interpretare a experienţei, ei sunt „calităţi distincte”, şi nu „elemente”. Ideile umane despre lume, fie că sunt doctrine filosofice sau credinţe religioase, trebuie interpretate biologic, şi nu în relaţie cu „adevărul”; ele pot fi, fără excepţie, înţelese genetic ca un răspuns al indivizilor sau al comunităţilor la nevoile generate de schimbările apărute în mediul înconjurător. Aceasta nu presupune însă că fondul cunoaşterii mele nu este valabil pentru întreaga omenire. Unele caracteristici ale existenţei biologice sunt universale, la fel ca unele „adevăruri” declarate de fiinţe umane, dar această universalitate se referă la specia umană, şi nu la vreo validitate transcendentală a cunoaşterii. Dintr-un punct de vedere pur biologic, cunoaşterea este, desigur, posibilă, dar nu şi o teorie asupra ei care să ne permită să afirmăm că deţinem o cunoaştere adevărată „în mod obiectiv”, adică în mod independent faţă de actul cognitiv.

Deşi obiectivul lui Avenarius a fost să elibereze filosofia de dualismul dintre „spirit” şi „materie”,

prin reducerea a tot ce înseamnă Fiinţă la o experienţă în care şinele şi obiectul au un statut egal, el nu a reuşit să evite nişte concluzii care suscită bănuiala de „subiectivism” sau inconsistenţă. Dacă şinele nu este un subiect, ci este ceva cunoscut, şi dacă „termenul central” este inseparabil de orice descriere a experienţei, în ce anume constă actul cunoaşterii? Pare să fie o experienţă care nu aparţine nimănui, o situaţie în care ceva este „dat”, dar nu cuiva anume, ci tuturor în general, un act de percepţie lipsit de cel care percepe. Dacă spun ca „eu vad” un anumit lucru sau un altul, afirmaţia mă include pe „mine”, ca subiect gramatical şi epistemologic, şi implică faptul că „eu”, ca subiect al cunoaşterii, nu sunt la acelaşi nivel cu celelalte elemente, care constituie câmpul perceptual; în caz contrar, ar fi mai corect să spun că ceva „este perceput” decât că „eu” îl percep. Dar explicaţia lui Avenarius nu este clară: cum poate categoria subiectului să fie exclusă din descrierea experienţei şi care este diferenţa dintre „termenul central” al empiriocriticismului şi „subiectul” în sensul obişnuit al cuvântului? Dacă adoptăm teza că şinele este numai un element constituent al câmpului perceptual, nu este clar de ce are loc „coordonarea principală”, adică de ce trebuie să fie şinele prezent în fiecare act al experienţei.

Este, în fapt, greu să reconciliezi cele două categorii fundamentale, cea a „introiecţiei” şi cea a „coordonării principale”. Critica introiecţiei vizează o eliminare a „subiectului”, ca o construcţie superfluă, şi o anihilare a distincţiei dintre Fiinţa „subiectivă” şi cea „obiectivă”. Experienţa rămâne astfel o zonă neutră din punct de vedere ontologic, a cărei relaţie cu „fiinţa-în-sine” nu poate fi investigată. Se renunţă astfel la orice ambiţii epistemologice, iar ştiinţa este lăsată să se ocupe singură de problemele sale, care trebuie privite aşa cum sunt, fără nicio interpretare ontologică. Acesta este modul în care Mach înţelegea lucrurile. Dacă adoptăm, totuşi, şi teoria „coordonării principale”, reapare subiectul sub un nume diferit, ca o categorie separată, a cărei prezenţă inevitabilă în cadrul experienţei poate fi

înţeleasă numai pe baza supoziţiei că îl reprezintă pe cel care cunoaşte, şi nu ceea ce este cunoscut, deşi Avenarius respinge această supoziţie. Dacă acceptăm ambele părţi ale acestei interpretări, rezultatul ne poate conduce la o situaţie absurdă: şinele, ca un element constituent al experienţei aflat pe picior de egalitate cu toate lucrurile, este, pentru un motiv de neînţeles, condiţia de apariţie a tuturor celorlalte elemente constituente. Este limpede că aşa ceva este inadmisibil din faptul că Avenarius identifică „termenul central” al coordonării cu sistemul nervos central al omului, astfel încât acesta din urmă, un obiect fizic, devine condiţia prezenţei tuturor celorlalte obiecte fizice. Avenarius nu formulează, desigur, această concluzie absurdă, însă este greu de înţeles cum ar putea fi ea evitata dacă ambele sale premise fundamentale sunt menţinute.

O a doua dificultate fundamentală, care a fost semnalată de Natorp şi, mai ales, de Husserl, este cea a interpretării fiziologice a valorilor cognitive combinată cu recunoaşterea cunoaşterii ştiinţifice ca adevărată în sensul obişnuit al termenului. Dacă – aşa cum susţine Avenarius – adevărul nu este o parte a experienţei, ci o interpretare secundară a acesteia, întregul scop al cunoaşterii ştiinţifice este redus la utilitatea sa biologică. în această perspectivă pur pragmatică, ceea ce este „adevărat” este ceva care poate fi acceptat ca avantajos în anumite condiţii date; unele „adevăruri” pot fi universal valabile, dar aceasta nu înseamnă decât că sunt avantajoase în orice condiţii din cauza caracteristicilor neschimbate ale vieţii speciei umane. În acelaşi timp însă, Avenarius îşi fundamentează interpretarea biologică a cunoaşterii pe observaţii ale fiziologiei percepţiei; el acceptă aceste observaţii ca valide sau „adevărate” în sensul obişnuit al termenului şi, în acest fel, pare să cadă într-o eroare de *petitio principii* (sau de argumentaţie circulară). Prin urmare, aşa cum a argumentat Husserl, întreaga idee de „epistemologie biologică” devine o imposibilitate: nu putem afla semnificaţia întregii experienţe pe baza anumitor date specifice ale experienţei pe care le considerăm în mod tacit

„adevărate”, în sensul obişnuit al termenului.

Avenarius a încercat să arunce în aer toate întrebările tradiţionale ale filosofici prin eliminarea „subiectivităţii” ca pe o construcţie superfluă, în lipsa căreia aceste întrebări nu ar fi putut apărea. însă chiar doctrina „coordonării principale” pune beţe în roate tentativei sale şi introduce o inconsistenţă majoră în întreaga teorie. Singura realizare efectivă a criticii sale, pentru care teoria „coordonării” nu era necesară, este că indică dificultăţile insurmontabile ale abordării conţinutului percepţiei ca pe copii sau imagini ale obiectelor, independente de situaţia în care se produce percepţia. Intenţia sa a fost să redea actelor cognitive caracterul lor „natural”, neafectat de speculaţia filosofică. În concepţia „naturală” asupra lumii nu exista, în opinia sa, nicio dihotomie între „spirit” şi „materie”, iar cunoaşterea nu reprezenta un proces de înmagazinate a imaginilor lucrurilor într- un recipient mental. Critica introiecţiei nu se voia o descoperire, ci o întoarcere la viziunea naivă şi imediată asupra lumii, în care actele cognitive şi-ar putea recăpăta adevărata lor semnificaţie biologică; această critică era, de asemenea, în armonie cu principiul fundamental al economiei intelectuale. Din perspectiva lui Avenarius, precum şi din cea a lui Mach, principiul economiei nu era o lege a fizicii, ca la Maupertuis, ci însemna, ca în filosofia lui Spencer, că orice organism viu, inclusiv creierul uman, funcţionează astfel încât să îşi atingă obiectivele folosind o cantitate minimă de energie. întreaga istorie a gândirii umane ilustrează acest principiu: capitalizarea cunoaşterii s-a produs prin dezvoltarea generalizărilor tot mai largi şi pe căi tot mai eficiente de a înregistra şi transmite informaţiile dobândite. Toate ideile abstracte au fost instrumentele acestui proces: vorbirea şi scrisul, legile stiintei şi metodele matematice. Legile ştiinţifice nu şi-au

o > J J oi? J

propus să reflecte în detaliu vreun fapt particular, ci să exprime aspectele recurente ale fenomenelor care au o importanţă biologică; ele au reprezentat scurtături prin care s-a economisit efort pentru

manipularea lucrurilor. Categoriile metafizice cum sunt cele de „lucru”, „substanţă”, „spirit” şi „materie” au fost produse colaterale ale aceluiaşi proces. Ele au fost utile în măsura în care au denotat anumite combinaţii relativ perene ale caracteristicilor în cadrul experienţei, dar, atunci când au fost fixate în limbaj, imaginaţia noastră le-a putut trata ca pe nişte entităţi metafizice. Conform principiului economiei, sarcina ştiinţei a fost aceea de a purifica experienţa de asemenea construcţii superflue.

Filosofia lui Mach nu poate fi acuzată de inconsistenţă la fel ca aceea a lui Avenarius, pentru că nu conţine niciun echivalent al principiului coordonării. Mach a fost un fizician care a lucrat în domeniul fizicii aplicate şi un istoric al fizicii; el avea un simţ mai dezvoltat al relativităţii cunoaşterii decât Avenarius şi nu credea
într-un proces unidirecţional de „purificare” a experienţei pentru a obţine o imagine ştiinţifică a lumii uniformă şi definitivă. El privea ştiinţa ca pe un instrument biologic al speciei umane, care se dezvoltă potrivit principiului economiei, şi în mod provizoriu şi relativ, în fiecare etapă succesivă. La fel ca Avenarius, Mach a adoptat o perspectivă pragmatică asupra cunoaşterii, fie că era vorba de percepţii precritice, fie de ipoteze ştiinţifice. Această concepţie despre cunoaştere nu lăsa niciun loc pentru metafizică. Lumea era alcătuită din mulţimi reunite de caracteristici diferite, cu diferite grade de durabilitate şi care se schimbau într-un mod mai mult sau mai puţin predictibil. Dacă sunt percepute fără prejudecăţi, aceste caracteristici sau „elemente” nu au nicio semnificaţie ontologică; în sine, ele nu sunt nici mentale, nici materiale; privite în relaţie cu corpul uman, ele sunt senzaţii, în timp ce în relaţia lor de interdependenţă ele apar ca lucruri. Acestea, însă, sunt nişte interpretări secundare; experienţa în sine nu ne cere să atribuim un statut ontologic culorilor, sunetelor, presiunii, timpului sau spaţiului. Conţinutul real al cunoaşterii, inclusiv al legilor ştiinţei, nu include niciun element din afara experienţei. Scopul ştiinţei este acela de a selecta,

clasifica şi înregistra concis rezultatele experienţei în acord cu nevoile biologice ale speciei umane şi de a facilita manipularea şi predicţia; „adevărul” în sens transcendental este un adaos inutil lipsit de orice valoare. întreaga cunoaştere are o sursă experimentală, în afara acelor părţi din matematică care sunt pur tautologice şi care nu oferă niciun fel de informaţie despre lume, în acest punct, Mach este fidel tradiţiei lui Hume: întreaga cunoaştere constă în descrierea experienţelor şi a judecăţilor analitice; nu există nicio „necesitate” în această cunoaştere în afara celei lingvistice şi nu există judecăţi sintetice *a priori.*

Ideile lui Mach erau în esenţă o nouă versiune a pozitivismului lui Hume, având scopul de a elibera mintea umană de o încărcătură greoaie de concepte, întrebări şi distincţii care nu îşi aveau rădăcinile în experienţă, ci mai degrabă în inerţia limbajului. El nu a fost un „subiectivist” care să trateze calităţile materiale ca pe stări mentale, ci a încercat să reducă importanţa întrebărilor privitoare la relaţia dintre imaginile mentale şi lucrurile în sine ca şi cum conceptele pe care le implicau nu ar fi fost o parte a experienţei, ci doar rodul prejudecăţilor filosofice. Lumea, aşa cum este ea percepută de om, a fost selectată şi organizată într-un anumit mod sub presiunea nevoilor biologice. Deşi caracteristicile sale principale sunt întemeiate pe experienţă şi deşi ştiinţa, corect privită, nu le poate adăuga nimic, ea poate totuşi să ordoneze experienţele cu ajutorul conceptelor şi legilor abstracte astfel încât întregul univers să pară organizat într-un anumit fel; această ordine este însă rezultatul selecţiei umane şi, în acest sens, ea reprezintă construcţia noastră.

Dacă încercăm să identificăm intenţia comună a lui Avenarius, şi Mach, precum şi a celorlalţi filosofi şi fizicieni care gândeau în acelaşi mod ca ei, vom descoperi că ea consta într-o formă de scientism şi de pozitivism foarte apropiată de cultura modernistă europeană. Prin opoziţia lor faţă de preconcepţiile metafizicii, fie materialiste, fie religioase, empiriocriticiştii au încercat să se întoarcă la o viziune nemijlocită,

spontană şi nefîlosofică asupra lumii, să repună omul în condiţia sa „naturală” ca pe o fiinţă cognitivă, să-l elibereze de construcţiile abstracte ale filosofici şi religiei şi de jongleriile limbajului. Ei susţineau, de asemenea, că ordinea universală pe care ne-o prezintă cunoaşterea nu este o ordine „reală” care trebuie să fie înţeleasă pasiv, ci este un produs al capacităţii de adaptare a omului. întoarcerea la „natură” şi ideea că omul este responsabil pentru ordinea lumii exterioare sunt caracteristici ale vieţii intelectuale a acelei epoci. Scientismul antimetafizic al empiriocriticiştilor şi concepţia lor pragmatică şi biologică despre cunoaştere i-au atras pe marxiştii aflaţi în căutarea unei interpretări mai complete şi mai noi a universului, potrivită cu spiritul revoluţionar.

4. *Bogdanov şi empiriocriticismul rus*

Cei mai cunoscuţi dintre empiriocriticii ruşi au fost bolşevicii Bogdanov, Lunacearski şi Bazarov. Filosofia lor nu conţine, totuşi, niciun element specific bolşevic, deşi ei credeau că poziţiile lor politice şi filosofice erau strâns legate între ele. Acelaşi lucru se aplică şi în cazul menşevicilor luşchevici şi Valentinov, precum şi al revoluţionarului socialist Viktor Cernov. Toţi aceştia erau în căutarea[5] unei filosofii „moniste”[5] care[1] îngloba totalitatea experienţei şi a practicii politice, însă într-o manieră diferită de cea a lui Engels şi Plehanov, pe care îi considerau naivi, arbitrari şi nesusţinuţi de nicio analiză a conceptelor pe care le foloseau.

Empiriocriticiştii marxişti au produs o operă imensă, care nu a fost până acum studiată în totalitate. Bogdanov a fost, cu siguranţă, cel mai important dintre ei, atât ca filosof, cât şi ca politician. Era doctor de meserie, dar o persoană cu multe şi variate cunoştinţe, competent în psihologie, filosofie şi economie, romancier, dar şi unul dintre cei mai activi organizatori şi ideologi bolşevici. În întreaga sa operă, a fost obsedat de căutarea

monistă a unei filosofii care să soluţioneze toate problemele şi să explice toate fenomenele cu ajutorul unui principiu unic.

Aleksandr Aleksandrovici Bogdanov (pe numele său adevărat, Malinovski) s-a născut la Tuia, în 1873. A studiat ştiinţele naturale la Moscova şi medicina la Harkov, până în 1899. A fost narodnic până în 1896, când, alături de Bazarov, a devenit socialdemocrat. în 1897, a publicat un manual marxist de economie, destul de popular, despre care Lenin a scris o recenzie foarte favorabilă. Această lucrare oferea, sub formă de catehism, un conspect al tuturor sistemelor economice şi a contribuit mult la crearea schemei convenţionale a istoriei economice care a devenit un element esenţial al marxism-leninismului. În 1899, fascinat de „energismul" lui Wilhelm Ostwald, Bogdanov a publicat lucrarea *Elementele fundamentale ale concepţiei istorice despre natură,* în care încerca să construiască o perspectivă monistă asupra lumii bazată pe conceptul de energie. În această lucrare, autorul adoptă o tendinţă relativistă pe care o considera piatra de temelie a marxismului; toate adevărurile sunt istorice în sensul că exprimă situaţia biologică şi socială a omului; adevărul este o chestiune de aplicabilitate practică, şi nu de validitate obiectivă. Ulterior, a susţinut că „energismul" ar fi numai o metodă specifică de a observa lumea, dar că nu elucidează problema „materialului" din care este alcătuită lumea şi nu poate, de aceea, să satisfacă nevoile moniste ale mintii.

După ce a fost arestat la Moscova, în 1899, şi a fost condamnat la exil, Bogdanov a trăit la Kaluga şi apoi la Vologda, până în 1903. în această perioadă, i-a întâlnit pe Berdiaev, Lunacearski şi alţi intelectuali social-democraţi. A fost inspiratorul şi coautorul unei lucrări colective publicate în 1904, cu titlul *O sinteză a concepţiilor realiste despre lume,* care dădea o replică la *Problemele idealismului',* ceilalţi contributori au fost Lunacearski, Vladimir Fritche, Bazarov şi Suvorov. În perioada 1904-1906, Bogdanov şi-a publicat al său *magnum opus* în trei volume, *Empiriomonismul,* o încercare de a adapta

epistemologia lui Mach şi Avenarius la materialismul istoric.

Din 1903, Bogdanov a devenit bolşevic. În ciuda concepţiilor sale eretice în filosofic, Lenin a menţinut timp de câţiva ani legăturile politice cu el; a încurajat-o pe Liubov Akselrod să scrie împotriva empiriocriticismului, dar nu s-a implicat el însuşi în dezbatere până în momentul în care deviaţionişţii din filosofie au început să se opună în Dumă politicilor sale. După sciziunea partidului social-democrat, Bogdanov a fost mâna dreaptă a lui
Lenin la Sankt-Petersburg; din 1906, el a lucrat pentru a reconstrui acolo organizaţia unită şi l-a însoţit pe Lenin în Finlanda, fiind unul dintre cei trei membri bolşevici ai Comitetului Central. S-a opus participării social-democraţilor la alegerile pentru Dumă şi a devenit ulterior un „ultimatist”. Aripa stângă a bolşevicilor care a respins, mai mult sau mai puţin ferm, metodele legale şi a făcut presiuni pentru continuarea unei politici revoluţionare directe după 1907 adera în totalitate într-un fel sau altul la filosofía empiriocriticistă. În 1909, Bogdanov şi prietenii săi au fost excluşi din Clubul Bolşevic şi ulterior şi din Comitetul Central. Pentru o vreme, gruparea şi-a publicat propriul său ziar cu ajutorul financiar al lui Gorki – care, spre îngrijorarea lui Lenin, simpatiza cu acest curent neortodox – şi a înfiinţat o şcoală de partid la Capri, menită să fie un focar de redeşteptare a bolşevismului revoluţionar. Şcoala a funcţionat timp de câteva luni în 1909, apoi s-a mutat la Bologna în perioada 1910-1911. în afară de Bogdanov, în cadrul acestei şcoli predau şi Lunacearski, Aleksinski, Menj inski (viitorul director al OGPU) şi, uneori, Troţki. Lenin a fost invitat să ţină o prelegere, dar a refuzat. În 1911, grupul lui Bogdanov s-a dezintegrat, iar el s-a întors definitiv în Rusia. A continuat să scrie texte filosofice, căutând formule tot mai generalizate în care să-şi exprime concepţiile moniste. Alături de alţi deviaţionişti, a publicat două lucrări colective: *Eseuri despre filosofía marxismului* (1908; Bogdanov, Bazarov, Berman, Lunacearski, luşchevici, Suvorov şi Helfand) şi *Eseuri despre filosofa colectivismului* (1909;

Bogdanov, Gorki, Lunacearski, Bazarov). Printre lucrările sale de autor s-au numărat *Declinul fetişismului* (1910), care analiza „fetişismul” în termeni generali, ca pe un fenomen cognitiv şi social, *Filosofía experienţei trăite* (1913), o descriere populară a empiriomonismului, şi *Tectologia, o ştiinţă organizaţională universală* (1913; voi. II, 1917). Ultima dintre aceste lucrări era o încercare de a pune bazele unei ştiinţe universale care includea filosofía, sociologia, fizica şi tehnologia şi care poate fi privită ca un predecesor al praxiologiei. în plus, Bogdanov a publicat manuale de economie care au fost reeditate de multe ori şi câteva disertaţii despre „cultura proletară”; a urmărit acest subiect cu atenţie după revoluţie şi a fost unul dintre ideologii principali ai instituţiei cunoscute sub numele de „Proletcult”.

în timpul războiului, Bogdanov a servit pe front în calitate de medic militar. Nu s-a reîntors în partid; în 1926, a fost numit director al Institutului de Hematologie din Moscova şi, doi ani mai târziu, a murit în timp ce experimenta pe el însuşi o transfuzie. Chiar şi acest eveniment avea o semnificaţie filosofică: transfuzia de sânge era, pentru el, o dovadă a unităţii biologice a omenirii, fiind legată astfel de concepţia „colectivistă”.

Un autor care a produs peste cincizeci de cărţi şi nenumărate articole despre tot felul de subiecte nu putea fi un filosof de prim rang. Era, de asemenea, şi un scriitor slab; lucrările sale principale sunt dezlânate, haotice, vagi şi repetitive. Cu toate acestea, el a fost exponentul principal şi cel mai influent al „filosofici proletare” şi, timp de mai mulţi ani, întregul partid bolşevic a învăţat economia din cărţile sale. Ca filosof, i-a fost superior lui Lenin în toate privinţele: erudiţie, cunoaştere a domeniului, gândire independentă şi capacitate de a formula problemele. De asemenea, se pare că a fost şi un excelent organizator. Ii lipsea totuşi o calitate pe care Lenin o deţinea în cea mai mare măsură, capacitatea nedoctrinară de a schimba tactica într-o situaţie nouă; ca majoritatea ideologilor, era mult prea constant pentru ca acest lucru să-i fie favorabil.

Filosofia „empiriomonistă” a lui Bogdanov se bazează pe trei mari idei. Toate activităţile spirituale şi mentale sunt instrumente ale vieţii, în sens biologic şi social; fenomenele fizice şi psihice sunt similare din punct de vedere ontic; viaţa speciei umane tinde spre armonia tuturor manifestărilor sale. Primele două idei apar şi în lucrările lui Mach, însă Bogdanov le dă o interpretare proprie pe baza accentului teoriei sale empiriomoniste, diferită de empiriocriticism. Cel de-al treilea punct este legat într-un mod specific de doctrina socialistă.

În opinia lui Bogdanov, filosofia lui Mach susţine marxismul în măsura în care ambele abordează procesele cognitive ca pe instrumente ale luptei omului pentru supravieţuire şi resping ca imposibile idei care nu sunt derivate din experienţă. „Obiectivitatea” actelor cognitive constă în faptul că acestea sunt valabile pentru societăţile umane, şi nu doar pentru indivizi. Acest aspect colectiv distinge fenomenele fizice de cele „subiective”.

> Caracterul obiectiv al lumii fizice constă în faptul ca ea nu exista pentru mine personal, ci pentru toţi, şi ca are pentru oricine un înţeles clar, despre care cred că este acelaşi cu cel pe care îl are pentru mine. *(Empi riomon ismut}*

Natura este o „experienţă organizată colectiv”. Spaţiul, timpul şi cauzalitatea sunt forme prin care oamenii îşi coordonează percepţiile, însă această coordonare nu este încă una completă. Exista experienţe importante din punct de vedere social şi care au o origine socială, dar aflate, cu toate acestea, în conflict cu alte experienţe de acelaşi fel. Acest fapt este provocat de antagonismele sociale şi de diviziunile de clasă, care au ca efect faptul că fiinţele umane se înţeleg între ele numai în anumite limite, în timp ce interesele lor discordante produc inevitabil ideologii aflate în conflict. Intr-o societate individualistă, aşa cum este societatea noastră, experienţa fiecărei persoane este centrată în jurul „sinelui”, în timp ce în societăţile comuniste primitive „şinele” era contopit cu comunitatea. În societatea viitorului, lucrurile se vor schimba din nou atunci când munca va fi organizată colectiv şi când

nu va mai exista posibilitatea unui conflict între şinele meu şi şinele celuilalt.

Munca este anterioară din punct de vedere genetic tuturor celorlalte forme de viaţă comunitară. Totuşi, atunci când cheltuielilor imediate de energie în lupta cu natura li se adaugă forme de organizare menite să sporească eficienţa muncii, acestea dau naştere instrumentelor ideologice, inclusiv modurilor de comunicare: limba, cunoaşterea abstractă, emoţiile, obiceiurile, normele morale, legile şi artele.

> Procesul ideologic reprezintă toată acea parte a vieţii sociale care se desfăşoară în afara proceselor tehnice, dincolo de lupta imediată a omului social cu natura exterioară. *{Ibidern]*

Ştiinţa nu este o ideologie, dat fiind că se dezvoltă ca un instrument aflat la îndemâna tehnologiei. În final însă, toate formele vieţii spirituale colective, fie ele ideologice sau ştiinţifice, sunt subordonate luptei pentru existenţă şi nu au nicio semnificaţie specială în afară de funcţia pe care o au în această luptă. Această subordonare a tuturor formelor de viaţă faţă de cerinţele tehnologiei şi ale eficienţei sporite nu este încă evidentă pentru oricine, din cauza falselor credinţe ideologice care menţin vii nenumărate fetişuri metafizice; dar ea devine vizibilă pentru proletariat şi, în viitor, va fi accesibilă întregii omeniri.

> Valoarea tehnică a produselor, care va înlocui fetişul valorii de schimb, reprezintă suma energiilor sociale ale muncii umane, cristalizată sub forma acestor produse. Valoarea cognitivă a unei idei este dată de puterea sa de a spori volumul energiei sociale a muncii prin planificarea şi „organizarea” formelor de acţiune ale oamenilor şi ale instrumentelor pe care aceştia le folosesc. Valoarea „morală” a comportamentului uman constă în creşterea energiei sociale a muncii printr-o unificare armonioasă şi o concentrare a activităţilor umane, precum şi prin organizarea muncii în direcţia solidarităţii maxime. *(Ibidem)*

Această interpretare pur pragmatică (deşi, ar trebui adăugat, socialmente pragmatică), conform căreia cunoaşterea şi viaţa intelectuală în general ar fi un angrenaj de instrumente al căror scop „final” este să ajute progresul tehnic, nu lasă niciun loc

conceptului de „adevăr” privit în sensul său tradiţional, ca o adecvare a judecăţilor noastre la realitatea independentă. în concepţia lui Bogdanov, lumea „naturală” este rezultatul organizării sociale a experienţei, iar „adevărul” înseamnă utilitate în lupta pentru existenţă. Această atitudine, afirmă el, este pur ştiinţifică, pentru că elimină toate fetişurile metafizice care i-au indus în eroare pe filosofi şi pe oamenii obişnuiţi de-a lungul secolelor. După ce am redus universul la o experienţă colectivă şi valorile cognitive la valori utile din punct de vedere social, nu mai avem nevoie de categorii ca „substanţă” sau „lucru în sine” sau de detalii ca „spirit”, „materie”, „timp”, „cauză”, „forţă” etc. Conţinutul experienţei nu răspunde niciunuia dintre aceste concepte, care, de altfel, nu sunt necesare pentru mânuirea practică a obiectelor.

Critica lui Bogdanov la adresa „lucrului în sine”, pe care îl consideră ceva superfluu, care ar putea fi eliminat din filosofia kantiană, se bazează pe o confuzie. Bogdanov şi Mach, de la care primul a preluat această interpretare, par să creadă că, din perspectiva lui Kant, în spatele fiecărui obiect sau fenomen există un „lucru în sine” misterios, la care nu avem acces; dacă acesta ar dispărea, fenomenele ar rămâne aşa cum sunt, fără a se pierde nimic în afara construcţiei „metafizice”. Aceasta este, însă, o caricatură a gândirii lui Kant. Kant susţinea că „fenomenul” este modul în care se manifestă lucrurile, devenindu-ne nemijlocit accesibile, dar că ele sunt organizate în forme *a priori.* Dacă „lucrul în sine” ar fi înlăturat, fenomenul, la rândul său, ar dispărea. Pe scurt, conceptul de „fenomen” trebuie să însemne, pentru Bogdanov şi Mach, ceva complet diferit de ceea ce însemna pentru Kant, dar ei nu explicitează această nouă semnificaţie.

În opinia lui Bogdanov, meritul lui a fost acela că s-a despărţit de dualismul „spirit”-„materie” şi a introdus în locul său conceptul de „experienţă”, în cadrul căreia fenomenele se manifestă mental (psihic) sau fizic, după felul în care le asociem una alteia sau în felul în care le punem în legătură cu propriile noastre corpuri. Dar Mach nu a eradicat

complet dualismul, menţinând aceste aspecte (mental şi fizic), şi nu a explicat de ce ar trebui ca ele să fie distincte. Răspunsul dat de empiriomonism este că „materia” fenomenelor mentale şi fizice este identică; nu există loc pentru „subiectivitate” în univers, ci doar dezacordul între experienţele individuale şi colective, datorat cauzelor sociale şi pe care istoria le va înlătura în timp.

Ajungem aici la partea cea mai obscură a filosofici lui Bogdanov. El pare să spună că gândurile, sentimentele, percepţiile, actele de voinţă ale omului etc. sunt compuse din acelaşi material ca apa sau pietrele, dar că acest material este într- un fel sau altul „primordial” şi, ca atare, nu poate fi definit; cuprinzând totul, nu poate fi explicat în termeni specifici. În această privinţă, desigur, conceptul lui Bogdanov de „experienţă” este la acelaşi nivel cu toate categoriile fundamentale din toate doctrinele moniste, inclusiv cu „materia” aşa cum este ea înţeleasă de materialişti. În afară de această categorie, mai există doar ideea generală că fiinţa omului este în întregime o parte a naturii şi că subiectivitatea noastră nu este de un gen diferit faţă de restul universului. în acest sens, doctrina lui Bogdanov este una „materialistă”, pentru că reduce omul la funcţiile determinate de poziţia sa în natură şi îl priveşte ca pe o entitate în întregime explicabilă în cadrul ordinii naturale. Dar chestiunea devine mai complicată atunci când Bogdanov încearcă să descrie această identitate în termenii nebuloasei sale teorii cu privire la „substituire”.

Această teorie implică un paralelism psiho-fizic, dar nu pe baza faptului că fenomenele mentale şi fizice sunt „două aspecte” ale aceluiaşi proces – pentru că aceasta implică eroarea introiecţiei, ca şi cum corpul ar fi containerul minţii –, ci în sensul că există o legătură funcţională între ele, similară, de exemplu, cu cea care există între caracteristicile vizuale şi tactile ale unui singur corp. Acesta nu este un monism al „substanţei”, ci un „monism al tipului de organizare în funcţie de care se sistematizează experienţa, un monism al metodei cognitive” *(Empiriomonismul).* În cadrul „experienţei”

uniforme, tranziţia de la starea inanimată la natura organică nu întâmpină probleme, pentru că întreaga natură reprezintă un angrenaj de elemente omogene şi numai gândirea noastră abstractă este cea care numeşte „inanimate” anumite părţi ale sale, deşi acestea sunt şi părţi ale vieţii noastre. Aceasta nu înseamnă, totuşi, că ele au un caracter „psihic” (pentru că asta ar însemna că ar fi valabile numai pentru individ), ci că există în ele un substrat despre care nu ştim nimic precis, dar care este legat de aspectul lor „fizic” în acelaşi mod în care fenomenele mentale sunt legate de cele fiziologice la fiinţele umane. în viaţa umană, procesele fiziologice sunt „reflectarea” experienţelor directe, şi nu invers.

> Viaţa fiziologică este rezultatul armonizării colective a „percepţiilor exterioare” ale unui organism viu, fiecare percepţie fiind reflectarea unui singur complex de experienţe într-un alt organism (sau în acelaşi organism). Cu alte cuvinte, viaţa fiziologică este reflectarea vieţii imediate în experienţa organizată social a subiecţilor vii. *{Ibidem}*

Natura fizică însăşi este un derivat în raport cu complexele imediate (de experienţe) care au grade diferite de organizare; trebuie să presupunem că lumea pe care o percepem are aceeaşi natură ca experienţele noastre, pentru că, în caz contrar, nu ne putem imagina că una o poate afecta pe cealaltă; trebuie, de aceea, să acceptăm o formă de panpsihism iară a presupune, însă, substanţe diferite. În cadrul totalităţii experienţelor, formele primitive de organizare, care „corespund” lumii anorganice, le precedă pe cele mai avansate, care corespund gândirii umane şi în acest sens rămâne valabilă „întâietatea” naturii faţă de existenţa umană. Pasajul care urmează, deşi destul de lung, poate fi considerat cel mai concis rezumat al epistemologiei lui Bogdanov:

> „Mentalul” şi „fizicul”, privite ca forme ale experienţei, nu corespund conceptelor de „minte” şi de „natură”. Acestea din urmă au un sens metafizic şi au legătură cu „lucrurile în sine”, dar noi, înlăturând „lucrurile în sine” metafizice ca pe nişte fetişuri lipsite de conţinut, punem în locul lor „substituirea empirică”. Această substituire, care îşi are originea în recunoaşterea psihicului celorlalţi de către fiecare om, presupune că „baza” fenomenelor care aparţin experienţei fizice

constă în complexe imediate mai mult sau mai puţin organizate, care includ complexele „psihice”. Recunoscând că procesele fiziologice ale centrilor nervoşi superiori, privite ca fenomene ale experienţei fizice, sunt reflectarea complexelor psihice care pot fi, la rândul lor, „substituite”, observam şi că toate procesele fiziologice ale vieţii admit substituirile complexelor „asociative” sau psihice; dar substitutele au o complexitate şi un grad de organizare proporţionale cu gradul de complexitate şi de organizare al fenomenului. Am observat şi că, în lumea „anorganică”, substituirea empirică se produce chiar în afara vieţii fiziologice, însă „complexele imediate” care ar trebui substituite cu fenomene anorganice au o forma organizaţională care nu este asociativă, ci este de un tip inferior; ele nu sunt combinaţii „psihice”, ci sunt mai puţin definire, mai puţin complexe şi au un nivel scăzut de organizare, care, la nivelul cel mai primitiv, apare pur şi simplu ca un haos elementar.

Aşadar, trebuie sa căutăm analogiile pentru „natura” şi pentru „minte” în rândul complexelor imediate cu care substituim experienţa fizică pentru a putea stabili relaţia reciprocă dintre ele. Insa chiar formularea acestei întrebări sugerează răspunsul: „natura”, adică complexele anorganice şi cele mai simple complexe organice, are o întâietate genetică, în timp ce

„mintea”, adică complexele organice superioare şi complexele asociative şi, în special, cele care constituie experienţele, este secundară din punct de vedere genetic.

> Astfel, punctul nostru de vedere, chiar dacă nu este „materialist” în sens strict, aparţine aceleiaşi categorii ca sistemele „materialiste”; el este o ideologie a „forţelor de producţie” şi a proceselor tehnice. *(Empiriomonismul)*

Obscuritatea şi ambiguitatea acestei filosofii se datorează faptului că Bogdanov, spre deosebire de Mach, nu neagă pur şi simplu validitatea „problemei metafizice”, ci, după ce o declară lipsită de sens, continua să încerce să o rezolve fără a putea evita contradicţiile care rezultă din această tentativă. Punctul său de J
plecare este un fel de subiectivism colectiv: lumea este un corelativ al luptei omului pentru supravieţuire şi este inutil să îi atribui un alt sens sau să o cercetezi ca şi când ar avea o natură independentă. Lucrurile sunt cristalizări ale proiecţiilor omului, guvernate de finalităţi practice; ele se manifestă numai în orizontul determinat pentru specia umană de către biologie; ele sunt elementele componente ale unei experienţe colective, care serveşte drept punct de referinţă

absolut. În cadrul acestei relativizări, fenomenele „mentale” se deosebesc de cele fizice numai în măsura în care cele din urmă au o valabilitate colectivă, în timp ce primele sunt valabile numai pentru indivizi. După ce a trasat aceste premise, Bogdanov prezintă în continuare fenomenele fiziologice ca pe „reflectări” ale proceselor mentale, ceea ce nu are sens în contextul distincţiei anterioare. El continuă să caute analogii în domeniul naturii inanimate şi cade astfel într- un fel de panpsihism; deşi ne previne că nu este vorba în realitate de un panpsihism, pentru că nu presupune existenţa niciunei „substanţe”, nu ne explică adevărata sa natură. Ca efect, nu putem înţelege profunzimea semnificaţiei pe care o atribuie „priorităţii” experienţei în raport cu distincţia dintre fenomenele mentale şi cele fizice. El foloseşte termenul „mental” sau „psihic” în cel puţin trei sensuri diferite, deşi nu pare să fie conştient de asta: uneori, înseamnă „valid doar pentru individ”, alteori „subiectiv” în sensul obişnuit al termenului şi alteori „reflectat în procesele fiziologice”, ceea ce produce o confuzie totală, pe care nu are prea mult sens să încerci să o remediezi.

Cu toate acestea, intenţia principală a epistemologiei lui Bogdanov este clară: să elimine „fetişurile” metafizice, conceptele lipsite de un corespondent empiric şi să menţină un punct de vedere strict antropocentric în care întreaga realitate este prezentată ca un corelativ intenţional al praxisului uman. El încerca astfel să elimine toate entităţile „substanţiale”, în special „materia” şi „subiectul”, şi, de asemenea, conceptele de „timp”, de „spaţiu”, de „cauzalitate”, de „forţă” şi conceptele de „adevăr” şi de „obiectivitate”, în sensul lor obişnuit. Tabloul care rezulta de aici, pretindea el, era unul pur ştiinţific, fiind eliberat de metafizică, şi totodată umanist, pentru că unea strâns toate realităţile cu existenţa umană. În ambele privinţe, el este în armonie cu intenţiile marxismului, care este o filosofic scientistă, activistă şi socialmente pragmatic; marxismul nu are nevoie de categoria subiectivităţii individuale sau de cea a adevărului

privit într-un sens transcendental şi leagă întregul univers de munca umană, făcând astfel din om creatorul şi organizatorul lumii. După opinia lui Bogdanov, aceasta nu era adevărat pentru orice formă de marxism, ci numai pentru cea întruchipată de mişcarea bolşevică. El credea, alături de alţi empiriocriticişti ruşi, că epistemologia lor „activistă” era în consonanţă cu spiritul bolşevismului şi cu ideea sa generală că revoluţia nu va izbucni de la sine atunci când condiţiile economice vor fi propice, ci că depindea de puterea voinţei unui grup de organizatori. Bogdanov, pentru care „organizarea” reprezenta o obsesie, folosea termenul la fel de liber când era vorba de organizarea partidului sau de principiile epistemologiei.

Fiecare reprezentant al empiriocriticismului rus era diferit de ceilalţi în anumite privinţe. Unii, ca Valentinov, erau adepţi fideli ai lui Mach; alţii îşi inventau diferite denumiri pentru ideile lor, precum „empiriomonismul” lui Bogdanov sau „empiriosimbolismul” lui luşchevici. Cu toate acestea, cu toţii erau de acord cu accentuarea aspectului antimetafizic şi scientist al marxismului în opoziţie cu dualismul „materiei” şi „subiectului” şi cu o imagine despre lume bazată pe praxisul social uman. O perspectivă asupra subiectivismului colectiv i-a condus la interpretarea pe care au dat-o *Tezelor despre Feuerbach* ale lui Marx.

5. *Filosofía proletariatului*

Bogdanov a făcut eforturi să-şi aplice teoria chiar la viziunea asupra socialismului privit ca un sistem în care toate minţile vor împărtăşi în final aceeaşi imagine despre lume şi în care chiar şi eul individual distinct va dispărea.

Fundamentul filosofic al „culturii proletare” arată astfel: întreaga activitate cognitivă a oamenilor este orientată spre un singur scop: victoria omului în lupta cu natura. Desigur, activităţile „ştiinţifice”, care au o legătură directă cu eficienta tehnică, pot fi deosebite de cele „ideologice”, care realizează în mod indirect aceeaşi funcţie prin formele de

organizare socială. Această distincţie nu se bazează pe criteriile epistemologice de „adevărat” şi „fals”, ci este legată numai de modul în care activităţile în discuţie determină creşterea productivităţii muncii. În ambele cazuri, principiul susţine ca „adevărul este forma de experienţă vie şi organizatoare; el ne conduce activitatea şi ne oferă un punct de sprijin în lupta pentru viaţă” *{Empiriomonismul).* Cu alte cuvinte, validitatea rezultatelor cunoaşterii nu este dată de „adevărul” lor în sensul obişnuit, ci de ajutorul pe care ni-l oferă în lupta pentru supravieţuire. Am atins astfel o poziţie de relativism extrem: diferite „adevăruri” pot fi utile în diferite situaţii istorice şi este foarte posibil ca orice adevăr să fie valid numai într-o anumită epocă istorică sau pentru o anumită clasă socială. Nu există niciun motiv epistemologic pentru a distinge adevărul de emoţii, valori sau instituţii sociale, toate trebuie să fie evaluate în funcţie de gradul în care întăresc omul în lupta sa cu natura. În acelaşi timp, ne putem referi la viziunea unei clase ca fiind „superioară” viziunii alteia nu în sensul că ea ar fi „adevărată” în absolut, ci pentru că forţele sociale pe care ea le reprezintă merg în direcţia progresului tehnic.

În conformitate cu teoria lui Marx, diviziunea muncii a dus la separarea funcţiilor organizatorice de cele executive şi, în timp, la diviziunea claselor. Treptat, clasa conducătoare a încetat să mai aibă vreo activitate tehnică, devenind parazitară. Ideologia sa a reflectat în mod natural această situaţie, generând miturile religioase şi doctrinele idealiste. Producătorii direcţi, pe de altă parte, se simt atraşi în mod instinctiv de materialism: „tehnica producerii maşinilor, exprimată la nivel cognitiv, duce inevitabil la o abordare materialistă” *(ibidem).* Materialismul burgheziei „progresiste” exprima legătura acesteia cu progresul tehnic, dar, fiind vorba de viziunea unei clase privilegiate, aceasta nu se putea descurca fără să recurgă la diferite fetişuri metafizice. Materialismul proletariatului a respins însă metafizica şi a adoptat o concepţie despre lume pur ştiinţifică. Cuvântul „materialism” reprezintă ceva care a supravieţuit de-a lungul timpului, fiind

conform cu noua viziune doar pentru că este antimetafizic şi antiidealist.

Proletariatul, ca o clasă menită să înlăture antagonismele de clasă şi să-i restituie omenirii unitatea muncii, cunoaşterii şi voinţei, este cea mai bună întruchipare a tendinţei naturale a omului de a-şi extinde puterea asupra naturii. Proletariatul este cel care menţine standardul progresului tehnic, care necesită eliminarea a tot ceea ce îi opune pe oameni unii altora. în societatea contemporană, antagonismele sociale au ajuns la apogeu, astfel încât este imposibil pentru clase să ajungă la o înţelegere între ele.

> Opoziţia dintre ideologiile normative şi cognitive s-a intensificat şi divide clasele în două societăţi care se privesc una pe alta în acelaşi mod în care privesc forţele naturii. *(Ibidem)*

în societatea viitorului va avea totuşi loc o reîntoarcere la ? unitatea perfectă. În solidaritatea cooperării strânse, oamenii nu vor mai avea niciun motiv să îşi opună propriul eu eului celorlalţi, toate experienţele individuale vor fî armonizate, va exista „o singură societate cu o singură ideologie” *{ibidem).* Această ideologie – aproape că nu mai trebuie precizat – va fi aceea a empiriomonismului, forma de gândire cea mai radicală şi singura capabilă să evite fetişurile tradiţionale ale metafizicii.

Niciun alt marxist nu a dus, probabil, doctrina primatului forţelor de producţie faţă de ideologie atât de departe ca Bogdanov; nici nu a exprimat vreunul într-un mod atât de complet idealul colectivist şi speranţa că individualitatea va dispărea în societatea perfectă. Utopia unităţii absolute a societăţii, care nu lasă pe dinafară niciun aspect, a fost, pentru Bogdanov, o consecinţă naturală a credinţei sale marxiste. Dat fiind că toate formele vieţii spirituale sunt în întregime determinate de diviziunea de clasă şi, în mod indirect, de nivelul tehnic al societăţii şi că progresul tehnic reprezintă singurul criteriu al „adevărului” şi necesită eliminarea antagonismelor de clasă, era evident că socialismul avea să desfiinţeze toate diferentele

dintre fiinţele umane şi că simţul subiectiv al diferenţelor avea să îşi piardă orice *raison d'être* atunci când nu va mai avea o bază economică oferită de conflictul între interesele individuale. Aceste concluzii ale lui Bogdanov, care nu se regăsesc în opera lui Marx, reprezintă, de fapt, o legătură între teoria lui Marx şi utopiile totalitare ale secolului al XVIII-lea.

Aceeaşi credinţă doctrinară, moştenită din tradiţia marxistă, a funcţiei subordonate a culturii şi a dependentei sale absolute fată de tehnologie l-a condus pe Bogdanov la teoria „culturii proletare" (proletcultismul) şi la credinţa că misiunea proletariatului era aceea de a realiza o ruptură completă în istoria culturală. întrucât clasele sociale erau atât de înstrăinate şi de ostile, încât se percepeau reciproc ca obiecte, şi nu ca oameni, nu puteau avea o cultură comună. Cultura proletariatului nu trebuie să împrumute nimic din tradiţia claselor privilegiate, ci trebuie să facă un efort prometeic de a crea *ex nihilo,* ghidându-se după propriile nevoi şi ignorând orice altceva.

Intr-o broşură intitulată *Ştiinţa şi clasa muncitoare* (1920), precum şi în alte scrieri, Bogdanov a lansat sloganul „ştiinţei proletare". Adoptând punctul de vedere al clasei muncitoare, Marx transformase economia; venise acum timpul ca toate ştiinţele să fie modificate în funcţie de concepţia proletară despre lume, fără a lăsa la o parte nici ştiinţele ca matematica sau astronomia. Bogdanov nu a explicat în ce fel ar putea să arate astronomia proletară sau calculul integral proletar, însă a declarat că, dacă muncitorii au dificultăţi în ce priveşte stăpânirea diverselor ştiinţe pe care nu le-au studiat o perioadă îndelungată, motivul principal este că oamenii de ştiinţă burghezi au ridicat bariere metodologice sau lingvistice artificiale pentru ca proletarii să nu le poată învăţa secretele.

Teoria şi practica proletcultismului nu au găsit înţelegere la conducătorii bolşevici, cu excepţia lui Buharin, care a fost redactorul ziarului Pravda după revoluţie şi care a susţinut ideile lui Bogdanov în paginile ziarului. Troţki s-a declarat împotriva

proletcultismului, iar Lenin l-a criticat dur în mai multe rânduri. Aceasta nu era cauzată atât de faptul că unii dintre susţinătorii acestui curent, inclusiv Bogdanov, căzuseră într-o erezie filosofică, ci de faptul că ideea principală i se părea lui Lenin o fantezie inutilă, străină de obiectivele reale ale partidului. Intr-o ţară care avea un număr uriaş de analfabeţi, nevoia cea mai urgentă era ca oamenii să înveţe să citească, să scrie şi să socotească (după metoda clasică, şi nu în versiunea proletară) şi să deprindă câteva idei elementare despre tehnologie şi organizare; nu era nevoie să fie smulsă din rădăcini întreaga civilizaţie şi să fie refăcut totul de la zero. În orice caz, Lenin nu împărtăşea convingerea anumitor proletcultişti zeloşi şi a aliatilor lor futurişti că arta şi literatura epocilor anterioare ar trebui desfiinţate de clasa muncitoare.

Era, desigur, imposibil pentru proletcultism să adere în mod coerent la principiul „rupturii complete”, atât în teorie, cât şi, cu atât mai puţin, în producţia artistică propriu-zisă. Cu toate acestea, Bogdanov şi ceilalţi au ridicat o problemă care nu este nici banală, nici absurdă din perspectiva doctrinei marxiste, întrucât cultura nu este „nimic altceva decât” un instrument al intereselor de clasă – şi Marx a oferit o întemeiere generoasă a acestei concepţii – şi interesele proletariatului sunt în toate privinţele contrare celor ale burgheziei, cum poate fi apărată, „în stadiul revoluţiei socialiste”, ideea unei continuităţi culturale sau
a unei culturi universale care aparţine întregii omeniri? Nu reieşea oare în mod logic din marxism că proletariatul, în lupta sa pentru socialism, nu va trebui să adopte nici măcar o parte din moştenirea existentă? Teoreticienii proletcultismului se aflau, totuşi, într-o poziţie ambiguă. Spre deosebire de cei care vorbeau despre o „artă pentru întreaga omenire”, ei citau exemple istorice pentru a arăta felul în care diferite clase şi perioade istorice şi-au dezvoltat formele lor artistice proprii; era, de aceea, firesc ca proletariatul să îşi dezvolte propria sa artă care să reflecteze lupta şi misiunea sa istorică. Totuşi, ei acceptau, în acelaşi timp, că arta este

comună întregii omeniri chiar dacă fiecare clasă şi fiecare epocă istorică i-au dat diferite forme, în conformitate cu propriile sale gusturi şi interese. În realitate, ei erau de acord că există o moştenire culturală continuă care trebuie sporită de fiecare generaţie, o concepţie conformă cu simţul comun, dar nu şi cu teoria că arta ar fi numai o chestiune de interes de clasă.

înaintea Revoluţiei din Octombrie, aceste dispute nu aveau o prea mare importanţă practică, însă lucrurile s-au schimbat atunci când statul sovietic a trebuit să decidă asupra politicii sale culturale şi să stabilească ce înţelege prin „cultură proletară". Lunacearski, primul comisar pentru Educaţie numit de Lenin, a avut de soluţionat probleme practice în acest domeniu, iar Proletkult-ul avea să devină, în special între 1917 şi 1921, o organizaţie destul de mare dedicată cultivării artei revoluţionare şi a stiintei în rândul muncitorilor. Lunacearski a dat dovadă de moderaţie şi toleranţă dacă ar fi să-l comparăm cu atitudinea doctrinară a avangardei revoluţionare. Credinţa sa în dependenţa artei de clasa socială nu l-a orbit faţă de valorile artistice, deşi – ca majoritatea criticilor de artă marxişti, care erau, în general, cultivaţi – avea dificultăţi în a-şi împăca gusturile „burgheze" cu ideologia „proletară". Astfel, deşi spera să asiste în viitor la o explozie a artei proletare şi explica absenţa ei în prezent prin faptul evident că muncitorii erau lipsiţi de educaţie, el nu a împărtăşit niciodată fanatismul proletcultiştilor extremişti. A dus o politică de reprimare – suficient de blândă, în această fază – împotriva scriitorilor şi artiştilor burghezi, dar şi-a dat seama că arta se va ofili şi va sucomba sub control poliţienesc. Perioada în care a deţinut autoritatea – din 1917 până în 1929 – este privită ca vârsta de aur a culturii sovietice, deşi ea nu li s-a părut astfel şi celor hărţuiţi în acea perioadă pentru că produceau lucrări care nu dădeau dovadă de suficient spirit revoluţionar. Meritul artistic al anilor ’20 a fost probabil exagerat, totuşi nu există comparaţie între aceşti ani şi, de exemplu, dictatura lui Jdanov asupra vieţii culturale sovietice după cel

de Al Doilea Război Mondial.

6. „ Constructorii lui Dumnezeu „

Anatoli Vasilievici Lunacearski (1875-1933) este reţinut de istoria marxismului rusesc nu doar pentru că a contribuit la răspândirea ereziei empiriocriticiste şi pentru lucrările sale de critic literar, dramaturg (nu unul dintre cei mai buni) şi teoretician al artei, ci şi pentru planul său, care l-a iritat în special pe Lenin, de a construi o „religie socialistă".

Planul, cunoscut sub denumirea de „Construcţia lui Dumnezeu" *{Bogostroitelstvd),* reprezenta contracararea marxistă a creşterii generale a interesului pentru religie după Revoluţia din 1905, la fel cum empiriocriticismul social-democraţilor a fost un rezultat al pătrunderii modernismului filosofic în mentalitatea *inteliehentiei* revoluţionare. Această mişcare este asociată mai ales o ■> ' '
cu numele lui Lunacearski şi Gorki şi a reprezentat un soi de reconstrucţie a „religiei umanităţii" descrise de Comte şi, mai ales, de Feuerbach.

Lunacearski şi-a dezvoltat ideile legate de o religie marxistă antropocentrică în mai multe articole şi într-o carte intitulată *Religie şi socialism* (primul volum în 1908, al doilea volum în 1911). G.L. Kline, o autoritate în domeniul tradiţiilor religioase ruse, observă că aceşti „constructori ai lui Dumnezeu" au adoptat nu numai divinizarea umanităţii de către Feuerbach, ci şi, poate chiar într-o mai mare măsura, idealul nietzschean al supraomului.

Noua religie se voia o replică nu numai la mişcarea „căutării lui Dumnezeu" *(Bogoiskatelstvo)* a filosofilor creştini, ci şi la ateismul de modă veche şi arid al lui Plehanov şi al celorlalţi marxişti ortodocşi, pentru care istoria religiei putea fi rezumată la opoziţia dintre religie şi stiintă. Lunacearski şi Gorki au susţinut că religiile istorice nu sunt nişte simple colecţii de superstiţii, ci sunt expresia (chiar dacă falsă din punct de vedere ideologic) a dorinţelor şi sentimentelor pe care socialismul ar trebui să le asume şi să le înnobileze,

nu să le distrugă. Noua religie era pur imanentă şi nu avea nevoie de credinţa în Dumnezeu, în lumea supranaturală sau în nemurirea personală, dar ea cuprindea tot ce era pozitiv şi creativ în credinţele tradiţionale: simţul comunităţii, dorinţa arzătoare a omului de a se transcende pe sine, o comuniune profundă cu universul şi cu restul omenirii. Religia şi- a propus întotdeauna să îi împace pe oameni cu vieţile lor şi să le

ofere un sens al existenţei, aceasta, şi nu explicaţiile metafizice, fiind adevărata ei funcţie. Vechile mituri s-au prăbuşit, însă oamenii încă mai căutau să descopere un sens al vieţii; socialismul deschidea orizonturi spectaculoase şi era capabil să inspire sentimente de unitate şi entuziasm care puteau fi, pe drept, numite religioase. Marx nu fusese numai un cărturar, ci şi un profet religios. În religia socialistă, Dumnezeu era înlocuit de umanitate, de o creaţie superioară în care individul îşi poate găsi obiectul iubirii şi devoţiunii; el va putea astfel să se ridice deasupra eului său insignifiant şi să trăiască bucuria de a-şi sacrifica propriul interes pentru dezvoltarea infinită a Fiinţei colective. Identificarea afectivă a omului cu omenirea l-ar putea elibera de frica şi de suferinţa mortii, îi va reda demnitatea şi puterea spirituală şi îi va spori capacităţile creative. Noua credinţă era o premoniţie a marii armonii a viitorului: certitudinea individuală a mortii era anulată de nemurirea colectivă şi acţiunile î > J- umane dobândeau astfel un sens. Adevăratul creator al lui Dumnezeu era proletariatul, iar revoluţia sa era actul fundamental în procesul de construire a lui Dumnezeu.

Toată această retorică prometeică, această divinizare a umanităţii, cu accentul ei pe o armonie viitoare privită ca un surogat de transcendenţă, era în fapt doar o repetare a filosofici lui Feuerbach, în care antropologia era considerată „secretul” teologiei. Ea nu adăuga nimic filosofiei marxiste şi era doar o încercare de a da culoare emoţională „socialismului ştiinţific”. La fel ca la Feuerbach, cuvintele „religie” şi „sentiment religios” erau folosite numai ca ornamente şi nu aveau nicio legătură cu vreo tradiţie religioasă reală.

„Construcţia lui Dumnezeu” era o încercare de a asimila vocabularul neoromantic şi de a canaliza înclinaţiile religioase ale *inteligheńţiei* şi sentimentele religioase în general, punându-le în serviciul socialismului. Plehanov şi Lenin au condamnat-o, cu toate acestea, socotind-o un mod periculos de a cocheta cu „obscurantismul religios”, iar după revoluţie, Lunacearski a abandonat „noul stil” şi a revenit la limbajul tradiţional al ateismului. Din acel moment, „Construcţia lui Dumnezeu” nu a mai avut niciun fel de influenţă perceptibilă asupra ideologiei marxiste.

7. Excursul lui Lenin în filosofie

Deşi reprezentanţii empiriocriticismului rus se considerau marxişti, ei nu şi-au ascuns dispreţul faţă de filosofía naivă şi necritică a „simţului comun” a lui Engels şi Plehanov. într-o scrisoare din 25 februarie 1908 adresată lui Gorki, Lenin relata istoria disputei pe care o avusese cu Bogdanov şi cu aliaţii acestuia; el scria că, în 1903, Plehanov îi vorbise despre erorile lui Bogdanov, fără însă a le considera periculoase în vreun feb În timpul Revoluţiei din 1905, el (Lenin) şi Bogdanov au exclus într-un mod tacit din discuţie filosofía, ca pe un domeniu neutru. Totuşi, în 1906, Lenin a citit cel de-al treilea volum al *Empiriomonismului* şi a fost foarte iritat; i-a scris lui Bogdanov nişte remarci critice destul de lungi care, însă, nu au supravieţuit. Când, în 1908, a apărut lucrarea *Eseuri despre filosofía marxismului*, furia lui Lenin nu a mai cunoscut margini.

> Fiecare articol m-a indignat la culme. Nu, nu, acesta nu este marxism! Empiriocriticiştii, empiriomoniştii şi empiriosimboliştii se tăvălesc în noroi. Să încerci să îl convingi pe cititor că „credinţa” în realitatea lumii exterioare este „misticism” (Bazarov), sa confunzi în modul cel mai dizgraţios materialismul cu kantianismul (Bazarov şi Bogdanov), sa predici o varietate de agnosticisme (empiriocriricismul) şi idéalisme (empiriomonismul), să-i înveţi pe muncitori „ateismul religios” şi „slăvirea” celor mai înalte posibilităţi umane (Lunacearski), să declari că învăţăturile lui Engels despre dialectică sunt misticism (Berman), sa te inspiri din ideile urât mirositoare ale unor „pozitivişti” francezi sau ale unor agnostici sau

metafizicieni, la naiba cu ei şi cu teoria lor „simbolică a cunoaşterii” (luşchevici)! Nu, pur şi simplu aceasta este prea mult. Noi, marxiştii obişnuiţi, nu suntem prea buni la filosofic, dar de ce să ne insulţi servindu-ne aceste lucruri ca pe filosofía marxismului?

Plehanov, care fusese atacat în mod direct de empiriocriticişti, a fost primul din tabăra ortodoxă care s-a duelat cu ei pentru a apăra materialismul tradiţional al lui Engels; el denunţa filosofía empiriocriticistă ca pe un „idealism subiectiv”, care trata întregul univers ca pe creaţia subiectului care îl percepe. Când au apărut sciziuni în partid, Plehanov – cu motive întemeiate, dată fiind situaţia *inteliehentiei* bolşevice – a asociat doctrina idealistă a *)* *O* J 5
opozanţilor săi cu atacurile sale la adresa bolşevismului acestora. El susţinea că empiriocriticismul rus era o încercare filosofică de a justifica „blanquismul” bolşevic, o politică ce ignora teoria marxistă încercând să grăbească dezvoltarea socială prin mijloace violente în loc să o lase să se producă natural. Voluntarismul bolşevic era similar cu epistemologia voluntaristă care privea cunoaşterea ca pe un act al organizării subiective, şi nu ca pe o descriere a lucrurilor, aşa cum există ele independent de mintea umană. Empiriocriticismul – afirma Plehanov – era contrar realismului şi determinismului doctrinei marxiste în acelaşi fel în 1 ?
care politica bolşevică era contrară determinismului istoric marxist.

Pentru a-şi apăra poziţia realistă împotriva adepţilor lui Mach, Plehanov a mers până acolo încât a admis că percepţiile umane nu sunt „copii” ale obiectelor, ci semne hieroglifice. Lenin nu a întârziat să îi reproşeze aceste afirmaţii, caracterizându-le drept o concesie inadmisibilă făcută „agnosticismului”.

Liubov Akselrod („Ortodox”) a trecut, de asemenea, la atac pentru a-l apăra pe Engels într-un articol scris împotriva lui Bogdanov şi publicat în 1904, în care afirma că Lenin o încurajase să scrie cu optsprezece luni mai devreme. Conştientă (după cum spunea ea) de datoria ei faţă de partid, ea semnala că Mach şi Bogdanov priveau obiectele ca pe o

mulţime de senzaţii, transformând astfel mintea în creatorul naturii, ceea ce era în directă contradicţie cu marxismul. Idealismul subiectiv, care definea societatea pe baza conştiinţei sale, ar fi condus, „cu o consecvenţă lipsită de remuşcări”, la conservatorism social. Aşa cum a demonstrat Marx, conştiinţa dominantă era cea a clasei conducătoare şi, în consecinţă, „subiectivismul” însemna perpetuarea societăţii existente şi renunţarea la ideile despre viitor ca fiind inutile şi utopice.

În *Eseuri filosofice* (1906), Liubov Akselrod nu îl ataca doar pe Bogdanov, ci şi pe Berdiaev, Struve, pe kantieni şi întregul idealism filosofic în general. Cartea conţine aproape tot ce a scris şi Lenin mai târziu în propria sa respingere a empiriocriticismului, este mult mai concisă decât lucrarea lui Lenin, dar la fel de grosolană în maniera generală de abordare. Două argumente principale sunt propuse pentru a susţine teza că lumea exterioară este „reflectată” de percepţiile noastre sau că ea „corespunde” acestora. în primul rând, noi distingem între percepţiile adevărate şi cele false, între aparenţele false şi observaţiile „corecte”, ceea ce ar fi imposibil dacă realitatea şi senzaţiile noastre ar fî identice. În al doilea rând, toată lumea ştie că lucrurile nu se află înăuntrul minţilor noastre, ci în afara lor. Filosofia kantiană a fost un compromis între materialism şi idealism; ea a păstrat conceptul de „lume exterioară”, dar, sub presiunea teologiei şi a misticismului, a descris lumea ca incognoscibilă. Acest compromis nu poate funcţiona totuşi; cunoaşterea noastră îşi are sursa fie în conştiinţă, fie în materie, şi nu există o a treia posibilitate. Materia nu poate fî definită, pentru că este „faptul primordial”, „esenţa lucrurilor”, „începutul şi singura cauză a fenomenelor”, „substanţa originară” etc. Materia este „dată în experienţă” şi poate fî cunoscută prin percepţia senzorială. Idealismul afirmă că nu există obiect fără un subiect, însă ştiinţa ne-a demonstrat că pământul a existat chiar înaintea omului şi, deci, conştiinţa trebuie să fie produsul naturii, şi nu o condiţie a ei. întreaga noastră cunoaştere, chiar şi cea matematică, vine din

experienţă, care constă în „reflectarea” obiectelor exterioare în minţile noastre. A pretinde, aşa cum face Mach, că lumea este creaţia omului înseamnă a face stiinta imposibilă, pentru că ştiinţa presupune o lume exterioară care să servească drept obiect de studiu. Idealismul duce la concluzii reacţionare în politică. Mach şi Avenarius privesc omul ca pe măsura universului şi „această teorie subiectivă are o mare valoare obiectivă: este uşor să demonstrezi cu ajutorul ei că săracii sunt bogaţi şi bogăţii sunt săraci, pentru că totul depinde de experienţa subiectivă” *(Eseurifilosofice).* Idealismul subiectiv conduce în mod infailibil şi la solipsism, pentru că, dacă totul se află în imaginaţia „mea”, nu am niciun motiv să cred în existenţa altor subiecţi. Aceasta este filosofía omului primitiv: sălbaticul crede, literal, în tot ceea ce îi vine în minte, confundă visele cu realitatea, percepţiile false cu cele adevărate şi gândirea cu existenţa reală, la fel ca Berkeley, Mach, Struve şi Bogdanov.

În aceeaşi lucrare, Liubov Akselrod apără determinismul împotriva lui Stammler, care obiecta că este inconsistent să crezi în acelaşi timp în determinismul istoric şi în voinţa revoluţionară. Şi, în acest punct, ea formulează un contraargument care reia o „melodie” învăţată de la Plehanov: oamenii sunt cei care fac istoria, dar acţiunile lor şi eficacitatea intenţiilor lor depind de circumstanţe pe care nu le pot controla. Nu există nicio diferenţă între necesitatea naturală şi cea istorică sau, ca o consecinţă, între metodele ştiinţelor naturale şi cele sociale. Ideologii burghezi pretind că numai prezentul este real: ei exprimă astfel temerile unei clase pe care istoria a condamnat-o la dispariţie, dar pentru marxişti viitorul este „real” pentru că poate fi prezis în lumina legilor istorice.

Ar trebui adăugat că atât Liubov Akselrod, cât şi Plehanov au arătat că termenul „reflectare” nu ar trebui înţeles literal. Senzaţiile nu sunt „copii” ale lucrurilor în acelaşi mod ca imaginile din oglindă, ci în sensul că de obiectele care le produc depinde conţinutul lor.

Lenin, evident, era de părere că Plehanov şi

„Ortodox” nu au respins empiriocriticismul atât de total pe cât ar fi meritat şi a decis, în consecinţă, să intre el însuşi în dezbatere, chiar dacă era conştient că pregătirea sa filosofică era destul de rudimentară. Şi-a petrecut cea mai mare parte a anului 1908 lucrând la acest subiect, ba chiar şi câteva luni la Londra, unde a studiat la British Museum. Rezultatul a fost publicat la Moscova în 1909, sub forma unei cărţi intitulate *Materialism şi empiriocriticism. Comentarii critice la o filosofie reacţionară.*

În atacul său împotriva empiriocriticismului, Lenin nu a fost preocupat de obiecţiile ridicate de diverşi alţi filosofi la această doctrină, bazate pe inconsistenţa ei internă. Obiectivul lui Lenin era să arate că doctrina nu reuşea să evite „problema fundamentală a filosofici”, cea a priorităţii minţii asupra materiei sau viceversa, şi era un exemplu de jonglerie verbală sub care era deghizat numai idealismul lui Berkeley, programat, de aceea, să susţină spiritualismul religios şi interesele claselor exploatatoare.

Argumentul lui Lenin se bazează pe principiul „partizanatului” *(partiinosi)* în filosofie. El foloseşte acest termen în două sensuri diferite. în primul rând, acest termen înseamnă că nu poate exista o cale de mijloc între materialism şi idealism aşa cum au fost definiţi aceşti termeni de către Engels şi că filosofii care pretind că ar fi depăşit această opoziţie nu sunt decât nişte idealişti nesinceri. Mai mult decât atât, toate întrebările esenţiale ale filosofici sunt subordonate acestei „probleme fundamentale a filosofici”, întrebările cu privire la cognoscibilitatea lumii, la validitatea determinismului, la criteriile adevărului şi la semnificaţia timpului şi a spaţiului, toate acestea nu sunt decât nişte cazuri particulare sau o simplă extensie a „problemei fundamentale”; orice răspuns pe care îl vom da acestor întrebări este fie materialist, fie idealist, iar o cale de mijloc este imposibilă.

în al doilea rând, „partizanatul” înseamnă pentru Lenin că teoriile filosofice nu sunt neutre în contextul luptei de clasă, ci sunt instrumente ale acesteia. Orice filosofie se află în slujba intereselor

unei clase, iar într-o societate sfâşiată de lupta de clasă, lucrurile nu pot sta altfel, indiferent de intenţiile pe care le au filosofii înşişi. La fel cum în politica activă este imposibil să nu fii membrul unui partid, în filosofie este imposibil să fii nepartinic.

> Cei care sunt nepartizani în filosofie sunt la fel de iremediabil obtuzi ca nepartizanii din politică. *(Materialism şi empiriocriticism)*

> Nonpartizanatul în filosofie nu este decât un servilism prost mascat faţă de idealism şi fîdeism. *(Ibidem)*

Numai materialismul poate servi interesele clasei muncitoare, în timp ce doctrinele idealiste sunt instrumentele exploatatorilor.

Lenin nu examinează relaţiile dintre aceste două sensuri ale „partizanatului” şi nici nu se întreabă în ce mod ar putea fi proiectată în trecutul istoric asocierea dintre clasele sociale şi filosofic: spre exemplu, au reprezentat oare materialistul Hobbes şi sectanţii creştini plebei ideologia claselor oprimate şi, respectiv, pe cea a proprietarilor? Lenin se mulţumeşte să demonstreze că, în prezent, antagonismele sociale fundamentale dintre proletariat şi burghezie corespund scindării filosofilor în cele două tabere, cea materialistă şi cea idealistă. Legătura dintre idealism şi reacţiunea politică se manifestă cel mai clar într-un mod pe care Lenin îl consideră evident, în faptul că toate formele idealismului şi, mai ales, subiectivismul epistemologic sunt pilonii de susţinere ai credinţei religioase atât în practică, cât şi în materie de consistenţă logică. Lui Lenin nu i-a fost uşor să coroboreze această acuzaţie împotriva empiriocriticiştilor, care, pe baza filosofici lor, atacau toate formele de credinţă religioasă; Berkeley reprezenta, totuşi, o ţintă mult mai uşoară, întrucât susţinea că ideea realităţii materiei, pe care, de altfel, teoria sa o contesta, era pilonul principal de susţinere al ateismului. Lenin considera însă că disputele dintre idealişti nu aveau oricum nicio importanţă; pentru el, nu exista nicio diferenţă fundamentală între Berkeley, Hume, Fichte, empiriocriticişti şi teologii creştini. Atacurile

filosofilor catolici la adresa idealismului subiectiv erau doar nişte certuri în familie; în mod similar, opoziţia empiriocriticiştilor faţă de religie era o înşelătorie al cărei scop este să adoarmă vigilenţa proletariatului şi să îl abată în aceeaşi direcţie înspre care îl mâna mitologia religioasă.

> Subtila atracţie epistemologică pe care o exercită cineva ca Avenarius rămâne o invenţie de profesor, o tentativă de a alcătui o mică sectă filosofica „proprie”, dar, în realitate, în condiţiile generale ale luptei de idei şi ale tendinţelor din societatea modernă, rolul obiectiv pe care îl joacă aceste artificii epistemologice este acelaşi în toate cazurile, şi anume să defrişeze calea pentru idealism şi fideism şi să le slujească cu credinţă. *(Ibidem)*

Era uşor de observat, aşadar, că reprezentanţii empiriocriticismului îşi păcăleau cititorii naivi atunci când pretindeau că oferă o imagine a lumii în care elementele experienţei ar fî neutre din punct de vedere ontologic, nefiind nici „fizice”, nici „psihice”. Mach şi Avenarius, care nu se deosebeau prin nimic în afara terminologiei lor înşelătoare, şi filosofii înrudiţi cu ei din Germania, Marea Britanic şi Rusia intenţionau să reducă lumea la o colecţie de impresii, astfel încât „realitatea materială” să devină un simplu produs al conştiinţei. Dacă şi-ar fi urmărit în mod consecvent teoria, ei ar fi sfârşit prin a susţine absurdităţile solipsismului şi prin a privi întreaga lume ca pe o creaţie a subiectului individual. Dacă nu au ajuns totuşi la această concluzie, motivul a fost că au dorit să-l inducă în eroare pe cititor sau că s-au temut să dezvăluie goliciunea propriei lor doctrine. În orice caz, ei erau nişte lachei ai clerului care au jonglat mereu cu cuvintele pentru a-i înşela pe oamenii simpli şi au ocultat adevărata problemă filosofică, în timp ce burghezia se folosea de confuzia poporului pentru a-şi menţine puterea.

> Fiecare dintre noi ştie ce anume este fizic şi ce este mental, insa niciunul dintre noi nu ştie în acest moment ce este „cel de-al treilea” termen. Avenarius nu a făcut decât să-şi şteargă urmele prin acest subterfugiu, afirmând, *de fapt,* că şinele este termenul primar (termenul central) şi că natura (mediul) este termenul secundar (contratermenul). *{Ibidem)*

Dar, continuă Lenin, ştiinţa ne permite să respingem acest nonsens idealist. Nicio persoană educată nu se îndoieşte că pământul a existat înainte de apariţia omenirii. Un idealist nu poate însă să admită aşa ceva, pentru că este obligat de premisele sale să susţină că pământul şi întreaga lume fizică este numai o închipuire a minţii umane. Contrar faptelor evidente ale ştiinţei, el trebuie să susţină că omul a apărut cel dintâi şi natura a apărut ulterior. Mai mult decât atât, ştim că omul gândeşte cu ajutorul creierului, care este un obiect fizic, dar idealistul nu poate fi de acord nici cu acest fapt, pentru că priveşte toate obiectele fizice ca pe nişte produse ale gândirii. Prin urmare, este limpede că idealismul contravine celor mai elementare cunoştinţe ştiinţifice şi că se opune întregului progres, fie el social sau intelectual.

După ce a demolat idealismul în acest fel, Lenin îi contrapune filosofía proletariatului militant, adică materialismul dialectic. O parte fundamentală a acestei filosofii este reprezentată de teoria reflectării sau a imaginilor, care susţine că senzaţiile, ideile abstracte şi toate celelalte aspecte ale cunoaşterii umane sunt reflectarea în mintea noastră a caracteristicilor reale ale lumii materiale, care există chiar dacă sunt percepute de cineva sau nu.

> Materia este o categorie filosofică ce denotă realitatea obiectivă care îi este dara omului prin senzaţiile sale şi care este copiată, reflectată şi fotografiată de senzaţii, deşi există independent de ele. *{Ibidem)*

Aşa cum repetă Lenin la nesfârşit, este vorba literalmente de o „copiere”; senzaţiile noastre sunt imagini ale lucrurilor, şi nu doar nişte simple efecte sau, cum ar spune Plehanov, nişte „simboluri”.

> Engels nu vorbeşte nici despre simboluri, nici despre hieroglife, ci despre copii, fotografii, imagini şi reflectări în oglindă ale lucrurilor. *{Ibidem)*

Senzaţiile nu sunt un ecran între noi şi lume, ci o legătură cu lumea şi o imitaţie subiectivă a acesteia.

Materialismul dialectic nu pretinde că poate rezolva problemele fizice care privesc structura

materiei, dar nu acesta este domeniul său. El poate accepta tot ceea ce ne învaţă fizica, „pentru că unica proprietate a materiei, de a cărei recunoaştere este condiţionat materialismul filosofic, este proprietatea acesteia de a fi o realitate obiectivă, care există în afara minţii” *(ibidem).*

În această ultimă privinţă, Lenin este inconsecvent, pentru că el însuşi răspunde cu siguranţă diferitelor întrebări ale fizicii: de exemplu, afirmă că este un nonsens reacţionar să susţii că pot exista mai mult de trei dimensiuni şi că toate formele de indeterminism sunt în egală măsură nişte nonsensuri. În ce priveşte definirea materiei numai prin proprietatea ei de „a exista în afara minţii”, acesta avea să devină mai târziu un motiv de dispută între leninişti, întrucât sugera că materia trebuie să fie caracterizată prin relaţia sa cu subiectul experienţei, ceea ce ar face mintea să devină o parte a conceptului de materie, ca un corelativ al acesteia; în acelaşi mod, Lenin foloseşte termenul „obiectiv” în sensul de „independent faţă de gândire”. În altă parte spune, preluând o idee de la Liubov Akselrod, că materia nu poate fi definită pentru că este cea mai largă categorie şi că, prin urmare, nu poate fi exprimată în termeni specifici; el nu a încercat să reconcilieze această idee cu afirmaţia citată mai sus.

O parte esenţială a teoriei[5] reflectării constă în respingerea relativismului şi în acceptarea ideii tradiţionale de adevăr ca o adecvare la realitate. Adevărul, afirmă Lenin, poate fi predicat despre senzaţii, concepte şi judecăţi. Putem spune despre orice produs al activităţii cognitive că este adevărat sau fals, adică o „reflectare” corectă sau eronată a realităţii, că prezintă lumea aşa cum este „în sine”, independent de cunoaşterea noastră, sau că ne oferă o imagine distorsionată asupra lumii, dar obiectivitatea adevărului este în conflict cu relativitatea lui, după cum a arătat Engels. Relativitatea adevărului nu înseamnă, aşa cum susţin, de exemplu, pragmatiştii, că aceeaşi judecată este adevărată sau falsă în funcţie de cel care o emite, de circumstanţe şi de beneficiile care pot fi obţinute prin adoptarea ei la un moment dat. Ştiinţa,

aşa cum a arătat Engels, nu poate să ne spună niciodată cu o siguranţă absolută care sunt limitele între care sunt valide legile ei şi, în consecinţă, toate legile ştiinţei pot fi revizuite. Aceasta nu transformă însă adevărul în fals şi viceversa, ci înseamnă numai că ceea ce era considerat universal valabil poate fi aplicat numai în anumite condiţii. Niciun adevăr nu este verificat până la capăt, iar în acest sens toate adevărurile sunt relative. întreaga cunoaştere este de asemenea relativă, în sensul că nu putem şti niciodată totul despre univers şi că, deşi cunoaşterea noastră continuă să se extindă, ea rămâne totuşi incompletă. Dar aceste limite nu afectează cu nimic conceptul de „adevăr” în sensul de adecvare la realitate. Aşa cum a afirmat tot Engels, cel mai eficient criteriu al adevărului, adică cea mai bună cale de a afla dacă o judecată este adevărată, este să o supui la testul practic. Dacă descoperirile pe care le-am făcut cu privire la relaţiile naturale pot fi aplicate la situaţii practice, succesul acţiunilor noastre va confirma că judecăţile noastre au fost corecte, iar eşecul va dovedi contrariul. Criteriul practic poate fi aplicat în acelaşi mod în ştiinţele naturii şi în cele sociale, iar analiza noastră asupra realităţii este confirmată dacă acţiunile politice bazate pe ea sunt eficiente. Această eficienţă nu reprezintă „utilitatea” în sensul ei pragmatist: cunoaşterea noastră este potenţial utilă pentru că este adevărată şi nu este adevărată pentru că este utilă. Teoria marxistă, în special, a fost în mod vizibil confirmată de practică: succesul mişcărilor muncitoreşti bazate pe această teorie este cea mai bună dovadă a validităţii sale.

Odată ce am recunoscut natura obiectivă a adevărului, principiul empiriocriticist al „economiei gândirii” poate fi privit ca un simplu subterfugiu idealist care încearcă să substituie adecvarea la realitate cu un criteriu confuz care constă în economisirea efortului.

Este clar şi că obiecţiile pe care empiriocriticiştii le ridică faţă de filosofía kantiană provin „dinspre dreapta”, adică dintr-o poziţie chiar mai reacţionară decât cea a lui Kant. Empiriocriticiştii pun în discuţie

distincţia dintre fenomen şi noumen, dar numai pentru a demonstra că „lucrul în sine” este superfluu, că nu există, deci, o realitate independentă de minte. Materialiştii îl critică însă pe Kant din perspectiva opusă, nu pentru că el recunoaşte existenţa unei lumi dincolo de fenomene, ci pentru că susţine că nu putem cunoaşte această lume. Empiriocriticiştii afirmă că nu există nicio diferenţă între fenomen şi lucrul în sine, pentru că nu există nicio realitate care să nu poată fi, în principiu, cunoscută; ei condamnă agnosticismul lui Kant recunoscând, în acelaşi timp, „elementul materialist” în ideea lui Kant despre realitatea lumii. Dintr-un punct de vedere materialist, realitatea poate fî împărţită într-o realitate cunoscută şi una necunoscută încă, dar nu şi în fenomene care pot fi cunoscute şi „lucruri în sine” care nu pot fi cunoscute.

În ce priveşte categoriile de spaţiu, timp şi cauzalitate, Lenin este fidel interpretării lui Engels. Materialismul dialectic nu priveşte cauzalitatea ca pe o dependenţă funcţională, însă există o necesitate reală în relaţiile dintre evenimente. Practica este cea mai bună confirmare a necesităţii reale a legăturii cauzale; de fiecare dată când observăm o succesiune regulată de evenimente şi suntem capabili să producem o consecinţă pe care o dorim, demonstrăm că relaţia cauză-efect nu este rezultatul imaginaţiei noastre, ci este o caracteristică reală a lumii fizice. Asemenea legături trebuie, cu toate acestea, înţelese dialectic; în cazurile în care sunt implicate tipuri de evenimente, şi nu doar evenimente izolate, există întotdeauna o interacţiune reciprocă chiar dacă unul dintre elemente îşi păstrează primatul (care nu este definit mai precis) asupra celorlalte. Timpul şi spaţiul nu sunt nici produsul unei facultăţi perceptuale organizatoare, nici forme *a priori* ale sensibilităţii şi nici entităţi autonome, independente de materie, ele sunt caracteristici obiective ale existenţei fizice.

Lenin susţine că materialismul dialectic pe care îl expune nu este doar o armă eficientă în sensul practic, ci este şi singura filosofic compatibilă cu stadiul actual de dezvoltare a ştiinţelor naturale şi

sociale. Ştiinţa fizică este sau pare să fie în criză tocmai pentru că fizicienii înşişi nu înţeleg acest fapt.

> Fizica modernă este în durerile facerii: ea da naştere materialismului dialectic. *(Ibidem}*

Oamenii de stiintă trebuie să înţeleagă că materialismul dialectic este singura cale de a ieşi din starea de confuzie în care au intrat din cauză că au ignorat lucrările lui Marx şi Engels. Acest adevăr va triumfa în curând chiar dacă unii oameni de ştiinţă i se opun, mulţi dintre ei fiind servitori ai burgheziei în pofida faptului că au reuşit să realizeze lucruri mari în diferite domenii specializate.

Lucrarea lui Lenin este interesantă nu atât pentru meritele sale proprii, cât prin influenţa pe care a avut-o asupra dezvoltării filosofici în Rusia. Din punct de vedere filosofic, este grosolană şi amatoristă, bazându-se pe argumente vulgare ale „simţului comun” înnobilate doar prin citate din Engels (din Marx, sunt citate doar două propoziţii în întreaga carte) şi pe atacuri lipsite de orice sfială la adresa opozanţilor. Ea demonstrează o incapacitate totală de a înţelege punctele de vedere ale acestora şi o aversiune faţă de orice efort de a încerca să înţeleagă. Ea nu adaugă aproape nimic la ceea ce este deja conţinut în pasajele citate din Engels şi Plehanov, singura diferenţă fiind că Engels are un oarecare simţ al umorului de care Lenin este complet lipsit. Lenin încearcă să îl suplinească cu glume ieftine şi cu invective, criticându-şi adversarii ca pe nişte nebuni reacţionari şi nişte lachei ai clerului. Argumentele lui Engels sunt vulgarizate şi transformate în formule catehetice fixe: senzaţiile sunt „copii” sau „reflectări în oglindă” ale lucrurilor, şcolile filosofice devin „partide” etc. Furia prezentă în întreaga carte este cea a unui gânditor primitiv incapabil să înţeleagă cum ar putea o persoană întreagă la minte să susţină cu seriozitate (aşa cum presupune Lenin) că a reuşit să creeze pământul, stelele şi întregul univers fizic prin puterea propriei sale imaginaţii sau că obiectele pe care le priveşte sunt de fapt în mintea lui chiar dacă şi un copil poate vedea că nu se află acolo. Din acest punct de vedere,

lupta lui Lenin cu idealismul este asemănătoare cu cea a unora dintre apologeţii nesofisticaţi ai creştinismului.

Bogdanov, Bazarov şi luşchevici au răspuns atacurilor lui Lenin; cel din urmă îl ataca pe Plehanov în lucrarea *Pilonii ortodoxiei filosofice* (1910), caracterizându-l drept un semidoct ignorant care nu are în comun cu filosofia mai mult decât are un jandarm. Atât Plehanov, cât şi Lenin, afirma categoric luşchevici, ilustrează decadenţa marxismului rus prin agresivitatea lor dogmatică şi prin incapacitatea lor de a înţelege vederile altora, luşchevici a calificat cu severitate mai ales ignoranţa lui Lenin, nepriceperea lui de a scrie şi limbajul rudimentar; La acuzat de erori factuale, de „introducerea obiceiurilor Sutelor Negre în marxism”, de faptul că nu citise cărţile pe care le cita etc. Definirea materiei prin puterea sa de a produce senzaţii era în sine o capitulare în faţa filosofici lui Mach, ceea ce era valabil atât pentru Plehanov, cât şi pentru Lenin, care copiase de la cel dintâi. Nici Mach, nici Berkeley nu au pus la îndoială „existenţa lumii”: întrebarea aflată în dezbatere nu privea existenţa lumii, ci validitatea unor categorii ca substanţa, materia şi spiritul. Empiriocriticiştii, comentează luşchevici, au produs o revoluţie copernicianã prin abolirea distincţiei dintre spirit şi materie; ei nu au schimbat nimic în relaţia omului cu lumea, ci dimpotrivă, au repus în drepturi valoarea spontană a realismului eliberându-l de fetişurile metafizice. Lenin a confundat, în realitate, realismul epistemic cu materialismul (el repetă frecvent că materialismul constă în recunoaşterea „realităţii materiale obiective”, „independentă de subiect”, dar, dacă lucrurile ar sta astfel, ar însemna că aproape toţi filosofii catolici sunt materialişti). întreaga teorie a „reflectării” era o revenire la credinţa naivă, predemocritiană, în imagini care se desprind în mod misterios de obiect şi au impact asupra ochiului sau urechii unui om. Nimeni nu ar putea să ne spună ce înseamnă „similitudinea” între „lucrul în sine” şi imaginea sa pur subiectivă sau în ce fel poate fi comparată copia cu originalul.

Lucrarea *Materialism şi empirio criticism* nu a avut nicio influenţă semnificativă înainte de revoluţie sau imediat după aceea (chiar dacă a fost reeditată în 1920). Ulterior, a fost proclamată de Stalin un text fundamental al filosofici marxiste şi, timp de cincisprezece ani, avea să fie, alături de o scurtă lucrare scrisă de Stalin, sursa principală pentru învăţământul filosofic din Uniunea Sovietică. Chiar dacă era minoră ca valoare, lucrarea lui Lenin este unul dintre ultimele puncte de contact între marxismul leninist ortodox şi filosofia europeană. În deceniile care au urmat nu a mai existat practic niciun contact, nici chiar sub forma polemicilor, între leninism şi gândirea nemarxistă. Critica sovietică oficială la adresa „filosofici burgheze" lua în serios faptul că aceasta din urmă, sub toate formele ei, era o reiterare a nonsensului idealist al lui Mach şi Avenarius, care fusese eradicat prin respingerea lui de către Lenin.

Importanţa cărţii lui Lenin trebuie, însă, interpretată în contextul politic. Ar fi greu de afirmat că, atunci când a scris această lucrare, Lenin avea vreo intenţie de a „îmbogăţi", de a adăuga ceva sau – Doamne fereşte! – de a reforma marxismul. El nu se afla în căutarea răspunsurilor la vreo întrebare filosofică, pentru că toate întrebările importante fuseseră deja soluţionate de Marx şi Engels; în prefaţa cărţii sale, el ironizează fraza lui Lunacearski: „Poate că ne-am rătăcit, dar cel puţin căutăm." Lenin nu căuta nimic. El credea în mod ferm că mişcarea

revoluţionară trebuie să aibă un *Weltanschauung*[5] uniform şi precis şi că orice formă de pluralism în această privinţă reprezintă un pericol politic foarte grav. El mai credea şi că idealismul de orice fel este o formă mai mult sau mai puţin deghizată a religiei, invariabil folosită de exploatatori pentru a înşela şi a paraliza masele.

8. Lenin şi religia

Lenin privea religia ca pe un subiect-cheie pentru activitatea ideologică a partidului, pentru că adversarul era un fenomen de masă, şi nu doar un

mic grup de teoreticieni, cum erau empiriocriticiştii. Propria lui atitudine faţă de religie era absolut clară, ca problemă filosofică, dar tacticile sale erau destul de flexibile şi schimbătoare.

Lenin a fost crescut într-un mediu scutit de orice bigotism religios; şi-a pierdut credinţa la cincisprezece sau şaisprezece ani, înainte de a avea orice fel de contact cu marxismul. Din acel moment, a luat ateismul în serios ca fiind cel mai evident din punct de vedere ştiinţific şi nu a pledat niciodată în favoarea lui pe baza meritelor. Problemele religioase nu prezentau, în concepţia sa, niciun fel de dificultăţi de principiu, ci erau chestiuni care aparţineau domeniilor educaţiei, politicii sau propagandei. În articolul *Socialism şi religie* (1905) şi în alte scrieri ulterioare, Lenin susţine că credinţele religioase sunt o expresie a neputinţei maselor oprimate şi afectate de sărăcie, o compensaţie imaginară pentru suferinţele acestora, „băutură spirituală tare” *{Opere),* cum o numeşte el, vulgarizând în stilul său obişnuit limbajul lui Marx şi Engels. în acelaşi timp, religia şi Bisericile ca instituţii erau mijloace destinate să menţină masele într-o stare umilă şi supusă, un „bici ideologic” care îi menţinea pe exploatatori la putere şi masele într-o stare mizeră. Biserica Ortodoxă era un exemplu strălucit de conjugare a dominaţiei spirituale cu cea politică. Lenin sublinia şi nevoia de a exploata atitudinea represivă a regimului faţă de adepţii unor secte religioase. Programul partidului se referea de la bun început la toleranţa religioasă, la dreptul indivizilor de a profesa orice credinţă pentru care optează, precum şi la dreptul de a continua propaganda în favoarea ateismului; Biserica şi statul trebuiau să fie separate, iar învăţământul religios trebuia să fie eliminat din sistemul public. Dar, spre deosebire de social-democraţii occidentali, Lenin sublinia că, deşi socialiştii priveau religia ca pe o problemă privată în raport cu statul, ea nu era privată în ceea ce-i privea pe membrii partidului. În condiţiile actuale, partidul trebuie să-i tolereze pe credincioşi în rândurile sale (ateismul nu era o parte explicită a programului său), dar se angaja să continue propaganda antireligioasă

şi să-şi educe membrii în spiritul ateismului militant. Partidul nu putea fi neutru din punct de vedere filosofic, pentru că era materialist şi, în consecinţă, ateu şi anticlerical, iar această concepţie asupra lumii nu putea să presupună indiferenţa politică. Cu toate acestea, propaganda antireligioasă trebuia legată de lupta de clasă, şi nu tratată ca un scop în sine, în spiritul „liberei cugetări burgheze”.

Dar, oricare ar fi fost concesiile sale tactice, Lenin era, din motive politice, un opozant implacabil al credinţei religioase. De aici şi violenţa atacului său la adresa empiriocriticiştilor, a căror filosofie coincidea în parte cu cea a „constructorilor de Dumnezeu”. Aceştia din urmă nu încercau decât să-i adauge marxismului nişte decoraţiuni retorice şi sentimentale, dar în ochii lui Lenin ei păreau că sunt pe punctul de a stabili un compromis periculos cu religia. în principalele sale lucrări filosofice, în scrisorile adresate lui Gorki şi în alte ocazii, Lenin a susţinut că, dacă religia ar fi deposedată de superstiţiile sale primitive şi ar folosi limbajul progresului social, ar fi chiar şi mai periculoasă decât arhaica Biserică Ortodoxă, care îşi proclamase în mod brutal uniunea cu despotismul ţarist. Religia deghizată într- o formă umanistă ar fi fost mai capabilă să-şi ascundă conţinutul de clasa şi să îi înşele pe naivi. Astfel, deşi Lenin era pregătit să ajungă la un compromis cu credincioşii din motive tactice, el luase decizii ferme în privinţa chestiunii de fond şi refuza să admită orice sugestie cum că în concepţia despre lume a partidului şi-ar putea găsi vreun loc oarecare credinţa religioasă.

Poziţia lui Lenin în aceste privinţe era conformă cu tradiţia rusă a liberei cugetări. Legătura dintre Biserica Ortodoxă şi birocraţia ţaristă era evidentă. Când guvernul sovietic a ajuns la putere, majoritatea membrilor clerului, chiar dacă nu toţi, i-au fost ostili. Din cauza acestei atitudini, precum şi datorită principiilor fundamentale ale leninismului, lupta împotriva Bisericii a depăşit imediat limitele indicate de programul partidului. Guvernul nu s-a limitat la exproprierea averii Bisericii şi la secularizarea şcolilor, măsuri care erau oricum privite ca nişte

reforme burgheze, deloc specifice socialismului. Biserica a fost, în fapt, deposedată de toate funcţiile publice şi i s-a interzis să predea, să tipărească periodice sau cărţi şi chiar să-i instruiască şi să-i formeze pe viitorii membri ai clerului; mănăstirile au fost, în marea lor parte, închise. Tratarea religiei ca pe o problemă privată în raport cu statul nu era posibilă în sistemul partidului unic în care calitatea de membru al partidului era, în majoritatea cazurilor, o precondiţie pentru orice fel de slujbă publică. Persecutarea Bisericii şi a credincioşilor a variat în intensitate în
funcţie de circumstanţele politice, fiind mai blândă, de pildă, în timpul celui de AI Doilea Război Mondial, între anii 1941 şi
1945, dar principiul că statul socialist trebuie să lupte cu toate mijloacele pentru eradicarea „prejudecăţilor religioase” a rămas valabil şi este în întregime în acord cu doctrina lui Lenin. Separaţia dintre stat şi Biserică este funcţională numai atunci când statul este neutru din punct de vedere ideologic şi când nu profesează activ o anumită concepţie despre lume. Statul sovietic, privindu-se pe sine ca pe organul proletariatului şi considerând ateismul o trăsătură esenţială a unicei ideologii proletare, nu poate accepta principiul deposedării sale de autoritate mai mult decât, să spunem, Vaticanul, care are o structură similară prin ideologia sa integrată în constituirea statului. Lenin şi ceilalţi marxişti au susţinut întotdeauna că nu există nicio diferenţă, din acest punct de vedere, între un stat proletar şi un stat burghez, pentru că ambele ar fi nevoite să susţină o filosofic care reprezintă interesele clasei conducătoare. Dar tocmai din cauza acestui motiv separarea Bisericii de stat, pe care Lenin a folosit-o ca pe un strigăt de luptă împotriva ţarismului, era contrară teoriei relaţiilor dintre ideologie, clasă şi stat susţinută de el, care nu a putut fi menţinută după ce bolşevicii au ajuns la putere. Pe de altă parte, natura şi dimensiunea măsurilor antireligioase nu au fost, desigur, prescrise prin nicio doctrină şi au variat în funcţie de circumstanţe.

9. Caietele filosofice ale lui Lenin

În afara unor pasaje ocazionale din anumite articole sau cuvântări, Lenin nu a mai scris nimic altceva pe teme pur filosofice. (Articolul său din 1921, despre *Importanţa materialismului militant,* este, mai curând, o directivă de propagandă, iar cel din 1913, cu privire la *Cele trei surse şi cele trei părţi componente ale marxismului,* este o prelegere de popularizare şi nu are nicio pretenţie de originalitate.) Cu toate acestea, în Uniunea Sovietică avea să apară postum un volum intitulat *Caiete filosofice,* care constă în extrase notate din diferite cărţi şi manuale de Lenin, în special în anii 1914-1915, însoţite de comentarii aprobatoare sau denigratoare şi de scurte observaţii filosofice proprii. în unele cazuri nu este prea clar dacă notele sunt rezumate ale lecturilor lui Lenin sau dacă reprezintă propriile idei. Cartea este interesantă în măsura în care notele principale privesc dialectica şi atenuează, într-o anumită măsură, formulările fruste din *Materialism şi empiriocriticism.* Ele sunt relevante mai ales pentru influenţa asupra lui Lenin, în timpul războiului, a lecturilor din Hegel, dintre care *Logica* şi *Prelegeri de filo sofia istoriei.* Aceste lucrări l-au convins pe Lenin că dialectica hegeliană era de mare importanţă în dezvoltarea marxismului; el a scris chiar că lucrarea *Capitalul* nu poate fi înţeleasă fără un studiu aprofundat al *Logicii* lui Hegel, adăugând cu o justeţe ireproşabilă: „Aşadar, după o jumătate de secol, niciun marxist nu l-a înţeles încă pe Marx.” Această butadă trebuie luată literal, pentru că este greu de crezut că Lenin considera ca el însuşi nu l- ar fi înţeles pe Marx până în 1915, dar dovedeşte cât de fascinat a fost Lenin de speculaţiile lui Hegel.

După cum arată *Caietele,* Lenin a fost interesat cel mai mult de problema „universalităţii” şi a „individualităţii” în logica lui Hegel şi de dialectică privită ca o teorie a „unităţii şi luptei contrariilor”. Lenin încerca să descopere în dialectica lui Hegel temele care ar fî putut fî preluate şi folosite de marxism, după reordonarea pe o bază materialistă.

În ce priveşte problema abstracţiei şi a relaţiei dintre percepţia directă şi cunoaşterea „universală”, Lenin sublinia tot ce se opunea, la Hegel, doctrinei lui Kant (de exemplu, că „lucrul în sine este în întregime indefinit şi, ca atare, nu este nimic”). Şi marca funcţia cognitivă autonomă a gândirii abstracte: după logica lui Lenin, dialectica şi teoria cunoaşterii erau unul şi acelaşi lucru. În timp ce lucrarea *Materialism şi empiriocriticism* se concentra pe combaterea interpretării subiective a senzaţiilor şi se limita să le considere sursa întregii cunoaşteri despre lume, *Caietele* ridică problema abstracţiilor conţinute în percepţie, care produc „contradicţii” nesfârşite în cadrul procesului cognitiv. Legile, deci „universalitatea”, sunt deja conţinute de un fenomen anume; într-un mod similar, percepţia individuală conţine elemente „universale”, adică acte ale abstracţiei. Natura este, astfel, atât concretă, cât şi abstractă; lucrurile sunt ceea ce sunt numai în termenii cunoaşterii conceptuale, care le înţelege în lumina regularităţilor generale pe care acestea le manifestă. Concretul nu poate fi înţeles în concreteţea sa deplină numai printr-un act de percepţie particular. Dimpotrivă, concretul se reproduce pe sine numai printr-un număr infinit de concepte şi legi generale, astfel încât nu poate fi niciodată epuizat de cunoaştere. Chiar şi cel mai simplu dintre fenomene ne revelează complexitatea lumii şi interdependenţa dintre toate elementele sale component, dar, cum toate fenomenele sunt interconectate, cunoaşterea umană este în mod necesar una incompletă şi fragmentată. Pentru a putea înţelege concretul în întreaga sa particularitate, ar trebui să deţinem cunoaşterea absolută şi universală cu privire la toate legăturile dintre fenomene. Fiecare „reflectare” a lumii suferă de contradicţii interne care dispar pe măsură ce cunoaşterea progresează şi ele sunt înlocuite de noi contradicţii. Reflectarea nu este „moartă” sau „inertă”, dar, datorită naturii sale fragmentate şi a contradicţiilor, ea produce un spor al cunoaşterii care continuă în mod indefinit, fără a atinge niciodată finalitatea absolută. Astfel, adevărul se

manifestă numai sub forma procesului de rezolvare a contradicţiilor.

Dat fiind că întotdeauna există o tensiune sau o „contradicţie” între elementele abstracte ale cunoaşterii şi cele concrete, se poate întâmpla întotdeauna ca, în cursul procesului cognitiv, cele abstracte să fie absolutizate în dauna celor particulare, adică se poate întâmpla să gândeşti în termeni idealişti. Alături de accentul pus de Lenin pe aspectele „universale” ale „reflectării” (contrară descrierii acesteia, din principala sa lucrare filosofică), această idee este o a doua deviere importantă de la interpretarea simplistă a idealismului privit ca o înşelătorie inventată de clerici şi de burghezie. Idealismul pare acum să aibă „surse gnoseologice”: nu este doar o aberaţie a minţii, ci este absolutizarea sau dezvoltarea unilaterală a unui aspect real al cunoaşterii. Lenin remarcă şi că idealismul inteligent este mai apropiat de materialismul inteligent decât de materialismul prostesc.

Al doilea subiect important pe care îl discută *Caietele* este cel al „luptei şi unităţii contrariilor”. întreaga dialectică, susţine Lenin, poate fi definită drept ştiinţa unităţii contrariilor. Printre cele şaisprezece „elemente ale dialecticii” pe care le enumeră, lupta contrariilor apare, sub diferite forme, ca o temă principală. Fiecare lucru este suma şi unitatea contrariilor, fiecare proprietate a lucrurilor se transformă în contrariul ei; conţinutul „se află în conflict” cu forma, caracteristicile stadiilor primare de dezvoltare sunt reproduse în stadiile avansate ale acesteia prin „negarea • • *a*
negaţiei etc.

Toate aceste idei sunt exprimate în termeni foarte vagi şi generali, neputând fi, de aceea, analizate cu o mare exactitate. Lenin nu se întreabă cum poate fi „contradicţia”, o relaţie logică, o proprietate a obiectelor şi nici nu explică în ce fel introducerea abstracţiilor în conţinutul percepţiilor se potriveşte cu teoria „reflectării”. Se poate observa, însă, că, la fel ca Engels, Lenin vedea în dialectică o metodă universală care poate fi extinsă, indiferent de domeniul ştiinţific, la o „logică a lumii” generalizată

şi că trata logica hegeliană ca pe o materie primă a unei transformări materialiste. Cu toate acestea, observaţiile sale luate în general sugerează o interpretare a hegelianismului mai puţin simplificată decât cea a lui Engels. Dialectica nu este numai afirmarea faptului că „totul se schimbă”, ci şi o încercare de a interpreta cunoaşterea umană ca pe un joc permanent de roluri între subiect şi obiect, în cadrul căruia problema „întâietăţii absolute” a oricăruia dintre termeni îşi pierde importanţa acută.

Caietele au fost publicate în principal pentru a fi folosite de partid în critica sa la adresa materialismului mecanicist. Filosofii partidului foloseau *Materialism şi empiriocriticism* pentru a combate toate doctrinele suspectate de idealism şi citau din *Caiete* pentru a sublinia diferenţa dintre marxism şi mecanicism, mai ales în campania împotriva lui Buharin şi a susţinătorilor acestuia din anii ’30. Desigur, nu se punea problema să fie admisă vreo neconcordanţă între cele două texte. Mai târziu, când predarea materialismului dialectic în Uniunea Sovietică s-a îndepărtat de structura impusă de Stalin, *Caietele* au fost folosite ca o nouă bază, iar cele şaisprezece „elemente” au luat locul celor „patru caracteristici principale ale dialecticii” enunţate de Stalin. Cu toate acestea, lucrarea *Materialism şi empiriocriticism* a continuat să fie venerată ca fundament filosofic al leninismului, statut care i-a fost acordat pentru prima oară de Stalin. Această veneraţie a avut consecinţe foarte nefericite, oferind pretextul pentru înăbuşirea oricărei gândiri filosofice independente şi fiind baza instaurării dictaturii partidului asupra tuturor domeniilor culturii şi stiintei.

Asa cum au arătat Valentinov şi alţii, obstinaţia extremă cu care [illegible] Lenin a apărat materialismul avea rădăcini nu numai în marxism, ci şi în tradiţia materialiştilor ruşi, în special în cea a lui Cernîşevschi, a cărui filosofie consta într-o popularizare a lui Feuerbach. Comentariile asupra acestei înrădăcinări tradiţionale a leninismului au mai fost auzite şi în anii ’50, însă au fost rapid condamnate, întrucât sugerau că

leninismul era numai o filosofic tipic rusească, şi nu continuarea validă, universală şi infailibilă a marxismului.

Pe lângă chestiunea influenţei exercitate de diferitele surse ruseşti, este evident că filosofia lui Lenin era legată îndeaproape de programul său politic şi de ideea partidului revoluţionar şi că Lenin era pe deplin conştient de aceste corelaţii. Un partid format din profesionişti, în care toate problemele teoretice sunt subordonate strict luptei pentru putere, nu poate tolera cu seninătate pluralismul filosofic şi nici nu poate fi neutru în privinţa chestiunilor ideologice. Pentru a-şi asigura propriul succes, partidul trebuia să deţină o doctrină sau un corpus dogmatic de neclintit şi clar definit care să poată fi impus membrilor săi. Disciplina de partid şi coeziunea necesitau eliminarea oricărui risc de laxism, ambiguitate sau pluralism teoretic. Faptul că ideologia conducătoare trebuia să fie strict materialistă era garantat de tradiţia marxistă şi de nevoia de a combate gândirea religioasă sub toate formele sale, ca pe un obstacol în calea revoluţiei, şi de scopul de a se evita orice filosofic neutră din punct de vedere ontologic. Lenin a criticat dur, atât la prieteni, cât şi la adversari, orice tendinţă de a stabili un compromis, fie el şi numai verbal, cu religia sau de a evita problemele ontologice pe motivul că ar fi fost greşit formulate sau insolubile. Marxismul – credea el – este un răspuns oferit deja la toate problemele majore ale filosofici, care nu admite nicio îndoială. Orice încercare de a abandona problemele filosofice reprezenta o ameninţare pentru unitatea ideologică a partidului. În acest fel, materialismul său frust, care nu admitea niciun compromis, nu era doar efectul unei anumite tradiţii, ci o componentă organică a tehnicii sale de acţiune. Partidul trebuie să fie singurul care are dreptul de a stabili şi decide asupra tuturor problemelor ideologice şi, din acest punct de vedere, Lenin a înţeles bine pericolul pe care îl reprezenta idealismul pentru programul său politic. Ideea de putere totalitară, care avea să controleze fiecare aspect al vieţii culturale, prindea treptat formă în mintea lui şi

avea să fie, în cele din urmă, pusă în practică; ea a fost slujită impecabil de filosofía propusă de Lenin, care nu era preocupată de investigarea şi de rezolvarea problemelor, ci de impunerea unui sistem intelectual dogmatic asupra mişcării socialiste. Se dovedeşte astfel că furia atacurilor sale filosofice şi lipsa lui totală de interes faţă de argumentele altora îşi aveau rădăcinile în doctrina sa politică.

Totuşi, chiar şi pentru leninişti, lucrarea *Materialism şi emip ir io criticism* era ambiguă în privinţa a două chestiuni centrale. În primul rând, după cum am amintit deja anterior, Lenin susţinea, spre deosebire de Engels şi Plehanov, că „obiectivitatea", adică independenţa faţă de subiect, era unicul atribut al materiei pe care materialiştii erau obligaţi să îl recunoască. Această afirmaţie era evident menită să elibereze

filosofía marxistă de orice dependentă fată de teoriile ştiinţifice schimbătoare, în special de cele din fizică; dacă „materia" nu putea suferi nicio daună de pe urma oricăror atribute pe care i lear fi putut conferi ştiinţa sau pe care i le-ar fi putut lua înapoi, atunci ştiinţa nu mai reprezenta niciun pericol pentru materialism. Acest câştig a fost însă obţinut prin golirea „materiei" de orice conţinut. Dacă materia este definită pur şi simplu prin faptul că este ceva diferit de subiectul care o percepe, este limpede că acelaşi lucru poate fi spus despre orice „substanţă" care este privită ca diferită de conţinutul percepţiei. „Materia" devine pur şi simplu un sinonim pentru „tot", fără a presupune niciun fel de atribute – spaţiale, temporale sau dinamice – pe care le asociem, în general, cu „materialitatea". în al doilea rând, această definiţie admite din nou prin conţinutul său dualismul vag pe care încearcă să îl elimine. Dacă tot ceea ce este „în afara" subiectului este material, atunci fie subiectul însuşi nu este material, fie trebuie să extindem definiţia materiei pentru a cuprinde şi fenomenele subiective. Fraza „materia este elementul primar şi mintea este elementul secundar" pare să presupună că gândirea şi materia sunt diferite, fiind, de aceea, contrară monismului materialist. Opera lui Lenin nu oferă un răspuns

pentru aceste probleme sau nu le tratează într-un mod consistent, astfel că este inutil ca ele să fie investigate mai atent; obscurităţile textului său nu sunt cauzate atât de dificultăţile filosofice inerente, cât mai curând de abordarea indolentă şi superficială a lui Lenin şi de dispreţul său faţă de toate problemele care nu pot avea o utilitate directă în lupta pentru putere.

XVIII

DESTINUL LENINISMULUI: DE LA O TEORIE A STATULUI LA O IDEOLOGIE DE STAT

1. Bolşevicii şi războiul

Pentru mişcarea social-democrată rusă, anii 1908-1911 au reprezentat o perioadă de catastrofal declin şi fragmentare internă. După represiunile postrevoluţionare a urmat o stabilizare temporară a regimului ţarist, au fost acordate mai multe libertăţi civile şi s-au făcut câteva încercări de a reorganiza structura socială slăbită pe alte baze decât birocraţia şi armata. Prim-ministrul Stolîpin a introdus reforme care erau menite să creeze o clasă puternică de ţărani care să deţină proprietăţi de dimensiuni medii. Aceste măsuri i-au alarmat pe socialişti, în special pe cei cu o orientare leninistă, care au înţeles că, dacă problema agrară putea fi rezolvată în condiţiile capitalismului, cu mijloace reformiste, potenţialul revoluţionar al maselor însetate de pământ ar putea fi iremediabil pierdut. Intr-un articol din 29 aprilie 1908, intitulat *Pe drumul bătătorit!,* Lenin recunoaşte că politica lui Stolîpin ar putea reuşi şi ar putea conduce la o „cale prusacă" a dezvoltării capitaliste în agricultură. Dacă acest lucru s-ar fi întâmplat, „marxiştii, care sunt cinstiţi cu ei înşişi, vor arunca imediat la gunoi orice fel de «program agrar» şi vor spune maselor: «Muncitorii au făcut tot ce le-a stat în putere pentru a da Rusiei un capitalism de tip american, şi nu de tip *junker.* Acum, muncitorii vă cheamă să îi însoţiţi în revoluţia socială a proletariatului, pentru că, după soluţionarea

problemei agrare în spiritul lui Stolîpin, nu va putea exista nicio altă revoluţie capabilă să producă schimbări fundamentale ale condiţiilor economice de viată ale maselor ţărăneşti».”

Politica lui Stolîpin nu a putut rezista suficient de mult pentru a produce rezultatele scontate, care ar fi putut schimba în întregime cursul ulterior al evenimentelor; Lenin scria, după 1917, că revoluţia n-ar fi putut învinge dacă bolşevicii nu ar fi preluat programul socialiştilor revoluţionari de confiscare şi de împărţire a pământurilor către ţărani. în pofida asasinării lui Stolîpin în 1911, Rusia s-a îndreptat clar, pentru câţiva ani, în direcţia unui stat burghez care menţinea câteva principii de bază ale monarhiei constituţionale. Această evoluţie a dus la noi diviziuni în rândurile social-democraţilor. Alături de „otzovişti”, adică de acei bolşevici care credeau numai în acţiunea revoluţionară ilegală, Lenin îi ataca fără întrerupere pe „lichidatori”, un termen mai mult sau mai puţin sinonim cu menşevicii. El îi acuza pe Martov, Potresov, Dan şi pe majoritatea celorlalţi conducători mensevici că doreau să lichideze
[5]
organizaţiile ilegale de partid [5] şi să le înlocuiască cu o adunare muncitorească legală „fără formă”, angajată în lupta „reformistă” în cadrul ordinii existente. în realitate, menşevicii nu doreau să pună capăt activităţilor ilegale ale partidului, dar acordau o atenţie mult mai mare metodelor paşnice şi dezvoltării pe cale legala a organizaţiilor muncitoreşti, sperând ca, atunci când autocraţia va fi răsturnată, social-democraţii vor adopta o poziţie similară cu cea a tovarăşilor din Europa de Vest. În tot acest timp, vechile diviziuni intrapartinice au continuat să existe. Menşevicii acceptau reţeta austriacă pentru tratarea problemei naţionale („autonomia în afara teritoriului”), în timp ce bolşevicii pledau pentru autodeterminare, inclusiv pentru dreptul de secesiune. Menşevicii şi-au păstrat legăturile cu Bund-ul şi cu socialiştii polonezi, două organizaţii pe care Lenin le privea ca pe instrumente ale naţionalismului burghez. Cu toate acestea, spre deosebire de alţi conducători menşevici, Plehanov se

pronunţa şi el împotriva politicii „lichidatorilor” şi, în consecinţă, Lenin şi-a diminuat campania de atacuri şi polemici îndreptată împotriva lui şi a revenit la un soi de alianţă fragilă cu veteranul socialismului rus.

Diferitele disensiuni au dus la o nouă sciziune a partidului, de această dată finală. În ianuarie 1912, Conferinţa Bolşevică de la Praga s-a autodeclarat ca fiind Congresul General al Partidului, şi- a ales propriul Comitet Central şi s-a separat total de menşevici. În afară de Lenin, Zinoviev şi Kamenev, Comitetul Central îl includea şi pe Roman Malinovski, agentul Ohrana, în legătură cu care Lenin primise mai multe avertismente din partea menşevicilor; Lenin a numit acele avertismente „cea mai murdară defăimare care s-ar fi putut strânge din grămezile de gunoaie ale ziarelor publicate de Sutele Negre” *{Lichidatorii* şi biografia lui
Malinovski, mai 1914). Malinosvki era intr-adevăr un executant disciplinat al ordinelor lui Lenin, fiind instruit de Ohrana să se poarte astfel, şi nu avea niciun fel de ambiţii ideologice sau politice personale. La scurt timp după Conferinţa de la Praga, Stalin a fost cooptat în Comitetul Central la cererea lui Lenin, marcându-şi astfel debutul în politica social-democrată rusă.

Lenin şi-a petrecut la Cracovia şi în staţiunea din apropiere, Poronin, ultimii doi ani înainte de izbucnirea războiului, fiindcă de acolo era mai uşor să menţină contactul cu organizaţia din Rusia. Bolşevicii nu neglijau nicio ocazie de a acţiona pe căi legale. Din 1912, au început să tipărească ziarul Pravda la Sankt- Petersburg; ziarul reapăruse după Revoluţia din Februarie şi avea să rămână cotidianul partidului. Existau câţiva bolşevici membri ai Dumei, care au cooperat cu menşevicii până când Lenin le-a interzis s-o mai facă.

Izbucnirea războiului l-a surprins pe Lenin la Poronin. A fost arestat de poliţia austriacă, dar a fost eliberat câteva zile mai târziu datorită intervenţiei Partidului Socialist Polonez (PPS) şi a social-democraţilor de la Viena. Atunci, s-a întors în Elveţia, unde avea să rămână până în aprilie 1917, denunţându-i furibund pe „trădătorii oportunişti”

care distruseseră Internaţionala şi elaborând directive pentru noua situaţie în care se găseau social- democraţii revoluţionari. Lenin a fost primul şi singurul lider social-democrat din Europa care a proclamat sloganul defetismului revoluţionar: proletariatul din fiecare ţară ar fi trebuit să încerce să determine înfrângerea militară a propriului guvern pentru a transforma, astfel, războiul imperialist într-un război civil. Din ruinele Internaţionalei, ai cărei conducători trecuseră aproape cu toţii în serviciul imperialiştilor, trebuie creată o Internaţională Comunistă care să conducă lupta revoluţionară a proletariatului.

Aceste apeluri ar fi putut să pară visuri îndepărtate, pentru că numai o mână de socialişti erau pregătiţi să le susţină. Majoritatea social-democraţilor credeau că ar trebui să suspende lupta de clasă şi să se alăture luptei pentru apărarea ţărilor din care proveneau. Printre ruşii care gândeau în acest fel se număra şi Plehanov, care, deşi continua să se considere un marxist, accepta din toată inima punctul de vedere patriotic. Aceasta a pus capăt brusc armistiţiului dintre el şi Lenin, iar Plehanov şi Potresov au fost din nou învinuiţi că sunt „clovni” şi lachei ai liderului reacţionar Purişkevici. Lenin a adoptat o atitudine similară faţă de toţi ceilalţi conducători social-democraţi care îşi întemeiau poziţia pe principiul autoapărării naţionale, printre care Hyndman în Marea Britanic şi Guesde şi Hervé în Franţa; desigur, nu existau „agresori” în rândul puterilor beligerante. Treptat, însă, s-au format grupări pacifiste în toate ţările, în cea mai mare parte compuse din socialişti care ocupaseră cândva o poziţie centrală: Bernstein, Kautsky şi Ledebour în Germania, Ramsay MacDonald în Marea Britanic. Din aceste grupări au făcut parte şi multi dintre foştii mensevici conduşi de Martov şi Akselrod şi, de asemenea, de Troţki. Un timp, în ciuda conflictelor fundamentale, grupul lui Lenin a tatonat posibilitatea unei înţelegeri cu aceşti „pacifişti”. în septembrie 1915, în principal datorită eforturilor

socialiştilor elveţieni şi italieni, a avut loc o conferinţă internaţională la Zimmerwald, în cadrul căreia a fost adoptată o rezoluţie de compromis împotriva războiului, întâlnirea de la Zimmerwald a fost privită o vreme ca embrionul unei noi mişcări internaţionale, însă după Revoluţia Rusă divergenţele dintre centru şi Stânga de la Zimmerwald s-au dovedit mai puternice decât conflictul dintre pacifişti şi „social- şovinişti", aşa cum erau denumiţi cei care îşi apărau propria ţară cu orice preţ. Stânga de la Zimmerwald, alcătuită din şapte dintre cei treizeci şi opt de delegaţi, pe lângă faptul că a semnat rezoluţia generală, a emis propria sa rezoluţie, prin care le cerea tuturor socialiştilor să demisioneze din guvernele imperialiste şi să fondeze o nouă Internaţională revoluţionară.

Intr-o primă fază, Lenin La atacat pe social-democraţii pacifişti care militau împotriva războiului aproape la fel de violent ca pe „social-şovinişti". Principalele sale obiecţii erau, în primul rând, că centriştii doreau o pace obţinută prin acord şi arbitraj internaţional, şi nu prin declanşarea unui război revoluţionar împotriva propriilor guverne. Aceasta însemna o întoarcere la ordinea de dinaintea războiului şi la încercarea de a obţine pacea cu metode „burgheze". Centriştii erau, desigur, nişte lachei ai burgheziei şi nu reuşeau să vadă că singura cale de a opri războiul imperialist era o revoluţie care, cel puţin, ar fi răsturnat cele trei mari imperii continentale. În al doilea rând, pacifiştii doreau o „pace fără anexări sau despăgubiri", prin care intenţionau să anuleze doar anexările teritoriale făcute în timpul războiului, păstrând în acest fel vechile imperii, cu forţa lor de dominaţie naţionalistă. Obiectivul revoluţionar trebuia să fie însă acela de a invalida toate anexările şi de a asigura dreptul tuturor naţiunilor la autodeterminare şi, dacă acestea îşi doresc, la formarea propriilor state naţionale. Lenin avea motive puternice să îi condamne pe socialiştii care protestau faţă de anexare şi dominaţie doar atunci când acestea erau comise de inamicii lor

? naţionali. Germanii erau plini de indignare

faţă de modul în care erau tratate naţionalităţile supuse de Rusia, dar nu spuneau nimic despre condiţiile din Reich şi din Austro-Ungaria; socialiştii francezi şi ruşi cereau libertate pentru supuşii Puterilor Centrale, însă nu pomeneau nimic despre supuşii ţarului. În final, deşi pacifiştii condamnau şovinismul în cuvinte destul de ambigue, care nu îi ajutau să se despartă o dată pentru totdeauna de oportunişti, ei visau la o reunificare cu aceştia şi la o resurecţie a cadavrului Internaţionalei. Chestiunea are o importanţă specială. La fel ca în celelalte dezbateri, dispute şi rupturi în cadrul partidului, Lenin dădea dovadă de ferocitate faţă de adversarii săi şi faţă de „mediatorii" din propria sa tabără care ezitau să se despartă total de oportunişti şi care îşi sacrificau astfel principiile unei dorinţe nesăbuite de unitate organizaţională. Centriştii condamnau atitudinea lui Lenin calificând-o drept fanatică şi sectară şi este adevărat că uneori păreau a reuşi să-i reducă influenţa la aceea a conducătorului unui grup neputincios şi izolat. în final însă, s-a dovedit că Lenin a avut dreptate în măsura în care nicio altă tactică nu a mai putut produce un partid la fel de centralizat şi disciplinat ca acela al bolşevicilor, iar la momentul critic, un partid cu o organizare mai flexibilă nu ar fi putut să stăpânească situaţia şi să acapareze puterea.

Pe parcursul ultimilor ani petrecuţi în afara Rusiei, Lenin a scris cea mai cunoscută lucrare a sa, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* (publicată la Petrograd, în 1917). Această broşură – ale cărei capitole economice nu conţin nimic original faţă de ceea ce se găseşte în principalele surse folosite de Lenin, Hobson şi Hilferding – era menită să ofere o bază teoretică pentru noile tactici care aveau să domine partidul revoluţionar. Accentuând caracterul mondial al dezvoltării imperialismului şi inegalitatea acestei dezvoltări, Lenin punea baza pentru tacticile care aveau în curând să devină obligatorii pentru partidele comuniste. Astfel, calea corectă era aceea de a susţine orice mişcare care putea răsturna sistemul în orice moment, din orice motive şi în interesul oricărei clase: eliberarea în ţările coloniale, mişcările naţionale sau ţărăneşti, revoltele naţionaliste burgheze împotriva marilor imperialişti. Aceasta a fost o generalizare a tacticilor pe care le propovăduia în Rusia de foarte mulţi ani; susţinerea tuturor

revendicărilor şi a tuturor mişcărilor îndreptate împotriva autocraţiei ţariste pentru a exploata astfel resursele lor de energie şi pentru a acapara puterea la momentul potrivit. Victoria partidului marxist reprezenta scopul final, care, însă, nu putea fî atins de proletariatul care lupta de unul singur. Lenin avea să ajungă rapid la concluzia că, în realitate, o revoluţie nu putea fi înfăptuită de clasa muncitoare care lupta în nume propriu dacă nu era susţinută de alte mişcări de masă, cum sunt mişcările naţionale sau cele ţărăneşti; cu alte cuvinte, o revoluţie socialistă în sensul ei marxist tradiţional era o imposibilitate. Această descoperire a fost sursa celor mai multe dintre succesele leninismului şi a celor mai multe dintre eşecurile sale.

Problema relaţiilor cu ţărănimea reprezenta în acel moment unul dintre principalele subiecte de dezacord între Lenin şi Troţki. Până la izbucnirea războiului, Troţki a trăit la Viena, unde, începând din 1908, a editat propriul său ziar: Pravda (în 1912 avea să îi acuze pe bolşevici că i-au furat titlul). Colabora cu menşevicii din când în când în privinţa anumitor probleme, dar nu li s-a alăturat niciodată, pentru că avea păreri diferite cu privire la revoluţia care urma să vină, prezicând că aceasta urma să evolueze într-o fază socialistă. Troţki a făcut eforturi repetate, toate lipsite de succes, pentru a reunifica partidul. Din 1914, a făcut parte din aripa antirăzboinică şi i s-a alăturat lui Lenin în atacurile împotriva „patriotismului social”; de asemenea, a fost unul dintre cei care au redactat Manifestul de la Zimmerwald. De la cel de-al ILlea Congres până în 1917, când s-a alăturat bolşevicilor, Troţki a făcut obiectul unei ostilităţi ieşite din comun din partea lui Lenin, indiferent că erau sau nu de acord asupra problemelor dezbătute. Lenin îl caracteriza, schimbând etichetele în funcţie de circumstanţe, ca pe un producător zgomotos de vorbe goale, un circar, un intrigant, un duplicitar şi un „luduşka” („micul Iuda”, un personaj ipocrit din romanul *Domnii Golovliov,* scris de Saltîkov-Şcedrin); nu rata niciun prilej să spună că Troţki era un om fără principii, care se strecura rapid de la un grup la

altul, cu singura grijă de a nu fi descoperit. în 1911, Lenin scria:

> Este imposibil sa discuţi cu Troţki despre aspectele unei probleme, pentru că Troţki nu are niciun punct de vedere. Putem şi trebuie să dezbatem cu lichidatori sau otzovişti cunoscuţi, dar nu are niciun rost să discuţi cu un om al cărui joc este ascunderea erorilor acestor două forme de deviere; ceea ce trebuie făcut în cazul lui este demascarea lui drept un diplomat de cea mai joasă speţă. *{Diplomaţia lui Troţki despre o anumită platformă a partidului^* 21 decembrie 1911)

în 1914, relua aceeaşi idee:

> Troţki nu a avut niciodată niciun fel de „fizionomie"; singurul lucru pe care îl are este un obicei de a schimba taberele, de a trece de la liberali la marxişti şi înapoi, de a scoate din gura nişte clişee şi nişte expresii papagaliceşti şi bombastice. *(Dizolvarea Blocului „August",* 15 martie 1914)

Iar în ce priveşte troţkismul, Lenin comenta:

> Teoria lui Troţki a preluat de la bolşevici apelul la o lupta revoluţionară proletară ferma şi la cucerirea puterii politice de către proletariat, iar de la menşevici a preluat „respingerea" rolului ţărănimii. *(Cele două orientări în revoluţie,* 20 noiembrie 1915)

Troţki împărtăşea, în realitate, opinia lui Lenin că partidul trebuie să fie forţa conducătoare pe durata luptei revoluţionare, şi nu un apendice al burgheziei. La fel ca Lenin, se opunea lichidatorilor şi otzoviştilor şi prevăzuse, chiar înaintea lui Lenin, „revoluţia în două faze". Cu toate acestea, nu credea în potenţialul revoluţionar al ţărănimii şi credea că proletariatul ar putea învinge în Rusia datorită unei revoluţii europene de amploare.

2. Revoluţiile din 1917

Chiar dacă grupările socialiste trăiau în aşteptarea unei revoluţii, izbucnirea acesteia în februarie 1917 a avut loc fără ajutorul lor, luându-i pe toţi socialiştii prin surprindere. Cu câteva săptămâni înainte, Troţki se stabilise în Statele Unite, fiind convins că părăsea Europa pentru totdeauna. Lenin susţinuse, în ianuarie 1917, o prelegere la Zurich despre

Revoluţia din 1905, în care spusese cuvintele: „Noi, cei din generaţia mai vârstnică, probabil că nu vom mai trăi pentru a apuca să vedem luptele decisive ale revoluţiei viitoare.” Dacă a existat un partid care a avut o legătură directă cu Revoluţia din Februarie, acesta a fost cel al cadeţilor (liberalilor), care a acţionat împreună cu guvernele din Antanta. Lenin însusi remarcase că forţele capitaliste din Franţa şi Marea Britanic, împreună cu cele din Rusia, doreau să-l împiedice pe ţar să încheie o pace separată cu împăratul german şi că, de aceea, conspiraseră pentru a-l înlătura de la tron. Conspiraţia a coincis cu o revoltă a maselor disperate din cauza foametei, a înfrângerii şi haosului economic. Dinastia Romanovilor, care domnise timp de trei sute de ani, s-a prăbuşit peste noapte şi era evident că nu exista niciun segment social semnificativ pregătit să o apere. Timp de opt luni, pentru prima şi ultima oară în istoria ei, Rusia s-a bucurat de o libertate politică absolută nu datorită vreunei ordini legale, ci în principal datorită faptului că nicio forţă socială nu controla situaţia. Guvernul provizoriu numit de Dumă împărţea cu sovietele (Consiliile Dep urâţilor Muncitorilor şi Soldaţilor) o autoritate incertă, care o imita pe cea din 1905, însă nimeni nu putea controla mulţimile înarmate din marile oraşe. În acel moment, bolşevicii reprezentau doar o minoritate în cadrul sovietelor şi toate partidele erau în totalitate confuze în legătură cu cursul revoluţiei.

Lenin a sosit la Petrograd în aprilie; germanii îi asiguraseră trecerea, alături de alţi repatriaţi din diferite partide politice. Adversarii săi au folosit acest pretext pentru a-l numi pe Lenin agent german. Lenin acceptase ajutorul Germaniei, desigur, dar nu pentru a susţine războiul Kaiserului, ci în speranţa că revoluţia se va extinde din Rusia către restul Europei. în *Scrisori de departe,* scrise chiar înainte de a părăsi Elveţia, el îşi formulase strategia fundamentală. Dat fiind că revoluţia din Rusia era una burgheză, sarcina proletariatului era să demaşte înşelătoriile claselor conducătoare, care nu puteau oferi oamenilor pâine, pace şi libertate; ordinea de zi era pregătirea celei „de-a doua faze” a

revoluţiei, care avea să-i dea puterea proletariatului susţinut de păturile semiproletare ale ţărănimii locale. Aceste reguli au fost dezvoltate imediat după întoarcerea sa în Rusia, în faimoasele *Teze din aprilie.* Niciun fel de sprijin pentru război sau pentru guvernul provizoriu; întreaga putere în mâinile proletariatului şi ale ţărănimii sărace; înlocuirea republicii parlamentare cu o republică a sovietelor; desfiinţarea poliţiei, a armatei şi a birocraţiei, toate funcţiile publice urmând să rezulte din alegeri şi să se bazeze pe posibilitatea demiterii; confiscarea marilor averi; controlul sovietelor asupra întregii producţii şi distribuţii sociale, recrearea Internaţionalei şi adoptarea de către partid a denumirii „comunist”.

Aceste sloganuri, care solicitau clar o tranziţie imediată la faza socialistă a revoluţiei, au fost respinse nu doar de menşevici, care le percepeau ca pe o negare totală a tradiţiei socialiste, ci şi de o parte dintre bolşevici. Cu toate acestea, fermitatea lui Lenin a înlăturat orice formă de ezitare. El a explicat, de asemenea, susţinătorilor săi că guvernul provizoriu nu va putea fi răsturnat imediat, pentru că era susţinut de soviete. Bolşevicii trebuiau mai întâi să câştige controlul asupra sovietelor şi să obţină sprijinul unei majorităţi a maselor de muncitori convingându-i că războiul imperialist putea fi încheiat numai printr-o dictatură a proletariatului.

În iulie, Lenin a revocat sloganul „întreaga putere, sovietelor” pentru că ajunsese la concluzia că bolşevicii nu vor reuşi să câştige imediat majoritatea în cadrul sovietelor şi că menşevicii, care dominau în acel moment, şi socialiştii revoluţionari trecuseră de partea contrarevoluţiei[1], devenind[1] slujitorii generalilor ţarişti[3]. Drumul paşnic spre revoluţie era astfel închis. Revocarea sloganului a avut loc după demonstraţia de forţă a bolşevicilor, care, deşi Lenin a negat cu insistenţă faptul în anii următori, a fost probabil prima încercare de a pune mâna pe putere. Ameninţat cu arestul, Lenin a fugit din Petrograd şi s-a ascuns în Finlanda, conducând de acolo activitatea partidului şi scriind, în acelaşi timp, *Statul şi revoluţia,* un uimitor proiect semianarhist al

unui stat proletar în care puterea urma să fie exercitată direct de întregul popor înarmat. Ideile fundamentale ale acestui program au fost imediat revelate ca false nu numai prin evoluţia evenimentelor din revoluţia bolşevică, ci Fiind ridiculizate şi de Lenin însusi ca nişte fantezii anarho-sindicaliste.

Puciul[5] eşuat[3] al generalului Kornilov a sporit confuzia generală şi a simplificat situaţia pentru bolşevici. Politica lui Lenin a fost de a implica partidul în rezistenţa împotriva generalului Kornilov fără a aluneca, însă, în susţinerea Guvernului Kerenski. După cum scria într-o scrisoare adresată Comitetului Central pe 30 august, „numai evenimentele schimbătoare ale acestui război ne pot aduce pe *noi* la putere, dar despre asta trebuie să vorbim cât mai puţin posibil în propaganda noastră, păstrând bine în minte că şi evenimentele zilei de mâine ar putea să ne pună puterea în mâini şi că, atunci, nu îi vom mai da drumul".

În septembrie, bolşevicii au câştigat majoritatea în Sovietul din Petrograd, iar Troţki a devenit preşedintele acestuia. în octombrie, Comitetul Central a votat în favoarea unei insurecţii armate; Zinoviev şi Kamenev şi-au exprimat nemulţumirea în mod public. Obţinerea puterii la Petrograd a fost relativ uşoară şi nesângeroasă. Congresul Sovietelor, care s-a întrunit în ziua următoare, cu o majoritate bolşevică, a emis un decret în chestiunea pământului şi un altul care cerea o pace fără anexări sau despăgubiri. Un guvern pur bolşevic ajunsese la putere şi, conform promisiunilor făcute de Lenin, nu intenţiona să mai dea drumul puterii din mâini.

Nu există nicio îndoială că politica insurecţionară a lui Lenin şi toate calculele sale s-au bazat pe convingerea sa de nezdruncinat că revoluţia rusă va declanşa o revoluţie mondială sau măcar una europeană. Acest punct de vedere era în fapt împărtăşit de toţi bolşevicii; în primii ani după revoluţie, nu se punea problema „socialismului într-o singură ţară". Intr-o scrisoare de adio către muncitorii elveţieni, scrisa în 1917, Lenin scria că, datorită caracterului agrar al Rusiei

şi a multitudinii de aspiraţii nesatisfacute ale ţăranilor, o revoluţie rusă „ar putea”, datorită dimensiunilor sale, să fie preludiul unei revoluţii socialiste mondiale. Dar acest „ar putea” avea să dispară curând din articolele şi discursurile lui Lenin, care, timp de câţiva ani, aveau să debordeze de încrederea în ideea că o guvernare proletară era iminentă şi în Europa de Vest. În septembrie 1917, scria:

> Maturizarea şi inevitabilitatea revoluţiei socialiste mondiale sunt dincolo de orice îndoială (...). Daca proletariatul câştigă puterea, va avea *toate* şansele de a o păstra şi de a conduce Rusia până când va avea loc o revoluţie victorioasă în Occident. *{Revoluţia rusă şi războirii civil)*

în ajunul Revoluţiei din Octombrie, Lenin scria:

> ... iată indiciile certe ale unei mari cotituri, indicele *ajunului revoluţiei* pe scară mondială. *(Criza s-a copt)*

După revoluţie, declara la cel de-al IlI-lea Congres al Sovietelor, pe 24 ianuarie 1918, că „acum putem vedea că revoluţia socialistă se coace în toate ţările lumii” *{Al Treilea Congres General al sovietelor de deputaţi ai muncitorilor, soldaţilor şi ţăranilor din Rusia).*

În august 1918, scria:

> Putem vedea deja cât de dese au devenit scânteile şi exploziile conflagraţiei revoluţionare în Europa Occidentală, asigurându-ne că triumful revoluţiei mondiale a muncitorilor este foarte aproape.

Pe 3 octombrie 1918, consemna:

> Criza din Germania abia a început. Ea se va termina inevitabil cu trecerea puterii politice în mâinile proletariatului german. (Scrisoare adresată şedinţei comune a C.E.C. din Rusia şi a Sovietului din Moscova cu reprezentanţii comitetelor de întreprindere şi ai sindicatelor)

Pe 3 noiembrie 1918, adăuga:

> Este aproape timpul când se va sărbători pretutindeni prima zi a revoluţiei. (Cuvântare rostită la demonstraţia în cinstea revoluţiei din Austro-Ungaria)

Pe 6 martie 1919, la Primul Congres al Internaţionalei a ffi-a, afirma:

> Victoria revoluţiei proletare în întreaga lume este asigurată. Se apropie momentul întemeierii Republicii Sovietice Internaţionale. (Cuvânt de încheiere rostit la închiderea Congresului)

Pe 12 iulie 1919, la Conferinţa Partidului de la Moscova, a prezis că „în iulie viitor vom întâmpina victoria Republicii sovietice internaţionale, şi această victorie va fi deplină şi definitivă” *(Raport despre situaţia internă şi externă a Republicii,* prezentat la Conferinţa Organizaţiei „Moscova” a P.C. din Rusia).

Aceste profeţii nu se bazau doar pe observarea evenimentelor, pe „valul tot mai mare al revoluţiei” şi pe revoltele din Bavaria, Ungaria şi Estonia, ci şi pe convingerea lui Lenin că războiul din Europa ar fi putut fi oprit numai prin detronarea capitalismului, într-un discurs ţinut pe data de 3 iulie 1918 afirma, aşa cum consemnează şi ziarul Pravda, că „războiul devine fără ieşire. Această situaţie fără ieşire constituie chezăşia faptului că revoluţia noastră socialistă are serioase temeiuri să se menţină până în momentul când va izbucni revoluţia mondială, iar o garanţie în această privinţă este războiul pe care-l vor putea termina numai masele muncitoare” *(Cuvântare rostită în cadrul fracţiunii comuniste a Congresului al V-lea al Sovietelor).* Este, de asemenea, cert faptul că Lenin nu credea în perenitatea victoriei într-o singură ţară. La cel de-al III-lea Congres al Sovietelor, în ianuarie 1918, el declara: „Victoria finală a socialismului într-o singură ţară este imposibilă” (Al Treilea Congres General al Sovietelor de Deputaţi ai Muncitorilor, Soldaţilor şi Ţăranilor din Rusia). Intrun articol din 12 martie 1918, scria că: „Salvarea este posibilă *numai* pe calea revoluţiei socialiste internaţionale pe care am păşit noi” *(Sarcinaprincipală a zilelor noastre).*

De asemenea, într-un discurs din 26 mai 1918, Lenin susţinea:

> Noi nu închidem ochii asupra faptului că noi singuri, cu forţele noastre, nu vom putea înfăptui în întregime revoluţia socialista într-o singura ţară, chiar dacă această ţară ar fi mult mai puţin

înapoiată decât Rusia, chiar dacă noi am trăi în condiţii mai uşoare decât acum, după patru ani de război nemaiauzit, istovitor, greu şi distrugător. (Cuvântare rostită la primul Congres al Consiliilor Economiei Naţionale)

Iar într-un alt discurs din 23 iulie 1918, continua:

Conştient de faptul că este singur în revoluţie, proletariatul rus vede limpede că premisa principală şi condiţia necesară a victoriei lui este acţiunea unită a muncitorilor din întreaga lume sau din câteva ţări înaintate din punct de vedere capitalist. (Raport prezentat la Conferinţa Gubernială din Moscova a Comitetelor de întreprindere)

Când aceste speranţe au fost înşelate şi când a devenit evident că proletariatul european fie nu dorea să urmeze exemplul bolşevic, fie esuase în tentativele sale revoluţionare şi că războiul putea fi oprit şi pe alte căi decât cea revoluţionară, partidul a fost confruntat cu problema administrării puterii pe care o dobândise. Nu se punea problema abandonării acelei puteri sau a împărţirii ei cu alte forţe socialiste. (Scurtul episod legat de socialiştii revoluţionari de stânga a fost nesemnificativ şi nu merită să fie descris ca o „participare la putere”.) Disputa legată de „socialismul într-o singură ţară” a izbucnit după moartea lui Lenin; Stalin, în lupta sa cu Troţki, a denaturat complet semnificaţia problemei, deşi probabil că a rămas mai fidel ideilor lui Lenin decât Troţki. Miza problemei nu era dacă socialismul ar trebui sau nu să fie construit într-o ţară între timp izolată din diferite motive istorice, ci dacă realizarea socialismului în Rusia ar trebui subordonată cauzei revoluţiei mondiale sau viceversa. Chestiunea a avut o importanţă decisivă pentru politicile statului sovietic, în special (deşi nu în mod exclusiv) pentru politica sa externa şi pentru stabilirea obiectivelor Cominternului. Troţki a putut cita mai multe afirmaţii ale lui Lenin care demonstrau că el privea Revoluţia Rusă ca pe un preludiu al revoluţiei mondiale şi Rusia sovietică drept avangarda proletariatului internaţional. Desigur, Lenin nu a negat niciodată nimic din ceea ce afirmase cu privire la acest subiect şi nici Stalin nu a făcut aceasta în mod explicit; în schimb, a mutat

accentul dezbaterii pe o chestiune falsă, ca şi când s-ar fi pus sub semnul întrebării posibilitatea de a construi socialismul într-o singură ţară, implicând prin aceasta că Troţki abandona cauza socialismului în Rusia. în ceea ce îl priveşte pe Lenin, trebuie să recunoaştem că, după războiul civil, atenţia sa a fost în întregime confiscată de problemele construcţiei paşnice şi că în ultimii ani de viaţă politicile sale au fost cele ale unui şef de stat, şi nu cele ale conducătorului unei revoluţii mondiale. Este adevărat şi că, într-un discurs din 29 noiembrie 1920, Lenin afirma: „De îndată ce vom fi suficient de puternici pentru a domina total capitalismul, îl vom apuca de gât" şi, fără îndoială, vorbea serios; dar atunci când a scris *Comunismul înseamnă Sovietele, plus electrificarea întregii ţâri* se referea în mod clar la electrificarea Rusiei, şi nu a Europei de Vest. Schimbarea frontului nu a fost însoţită de nicio justificare teoretică explicită; încercarea lui Stalin de a opune poziţia lui Lenin celei a lui Troţki în această privinţă era una pur demagogică, pentru că, pe timpul lui Lenin, problema, sub forma în care o punea Stalin, nu exista. Cu toate acestea, Stalin, pe lângă faptul că a fost mai prudent decât Troţki în ce priveşte previziunile legate de revoluţia mondială, a interpretat şi mai logic maxima lui Lenin conform căreia Rusia sovietică era avangarda revoluţiei: pentru că, dacă Rusia sovietică era bunul cel mai de preţ al proletariatului mondial, rezulta limpede că tot ce era bun pentru statul sovietic era bun şi pentru proletariatul mondial. Ar fi putut, desigur, să apară o problemă în cazul în care interesul pe termen scurt al statului sovietic ar fi intrat în conflict cu interesul pe termen scurt al mişcării revoluţionare dintr-o altă ţară. Dar, în asemenea cazuri, strategia lui Stalin de a nu sacrifica niciodată interesele sovietice pentru şansele incerte ale unei revoluţii străine era conformă principiilor leniniste.

Nu există o dovadă mai bună că Lenin acţiona în alt fel decât istoria Tratatului de Pace de la Brest-Litovsk. Această capitulare umilitoare a tinerei republici în faţa Germaniei a fost impusă de Lenin în ciuda opoziţiei vehemente a propriului său partid şi

aproape a întregii Rusii. Pentru patrioţii aflaţi în afara partidului bolşevic a fost o ruşine naţională; pentru bolşevici, o trădare a revoluţiei mondiale şi o revocare a deselor asigurări ale lui Lenin de dinainte de octombrie 1917 că este exclusă o pace separată cu imperialismul german. Tratatul a însemnat o înfrângere, iar Lenin nu a încercat niciodată să ascundă aceasta; el nu avea obiceiul, pe care Stalin La dezvoltat mai târziu, de a prezenta fiecare compromis ca pe o strălucită victorie. Lenin era pe deplin conştient de dilemă; aşa cum a explicat partidului, fie trebuia să salveze puterea bolşevică prin intermediul unei păci ruşinoase, fie trebuia să fi dus un război revoluţionar împotriva Germaniei, război pe care, foarte probabil, Rusia Lar fi pierdut, ceea ce ar fi atras după sine şi distrugerea puterii bolşevice. Lecţia a fost una amară, lucru care se observă şi din frecvenţa referirilor la acest tratat pe care avea să le facă până la sfârşitul vieţii. Insă tipul său de acţiune atunci când a forţat Comitetul Central să accepte tratatul, în ciuda opoziţiei iniţiale a unei largi majorităţi (care îl avea pe Buharin printre liderii de opinie), a reprezentat prima manifestare clară a politicii pe care avea să o urmeze mai târziu Stalin: interesele statului sovietic şi cele ale puterii bolşevice sunt supreme şi nu trebuie să fie niciodată puse în pericol pentru a susţine o revoluţie mondială problematică.

Aproape imediat după revoluţie, problema legitimităţii noii autorităţi a fost rezolvată, în mod evident în conformitate cu principiile leniniste. Alegerile pentru Adunarea Constituantă, pentru care se făcuseră pregătiri înainte de revoluţie, au avut loc spre sfârşitul lunii noiembrie, iar bolşevicii au obţinut aproape un sfert din voturi. Acesta a fost singurul caz din istoria Rusiei când alegerile s-au desfăşurat pe baza unui sufragiu egal şi universal, având loc în momentul în care popularitatea bolşevicilor atinsese apogeul. Adunarea, care s-a întrunit pe 18 ianuarie 1918, a fost desfiinţată de marinari înarmaţi şi, în acest fel, s-a încheiat istoria democraţiei parlamentare ruse. Atât înainte, cât şi după momentul desfiinţării, Lenin a declarat în mod

repetat că a acorda puterea acestei adunări însemna o întoarcere la guvernarea burgheziei şi a marilor proprietari de pământ; în fapt, majoritatea era deţinută de socialiştii revoluţionari, care exprimau dorinţele maselor ţărăneşti. Intr-un discurs din 14 decembrie 1917, Lenin a declarat:

> Le vom spune oamenilor că interesele lor sunt mai presus de interesele unei instituţii democratice. Nu trebuie să ne întoarcem la vechile prejudecăţi, care subordonează interesele oamenilor unei democraţii formale.

Ulterior, pe 26 decembrie, a afirmat că:

> Sloganul „Toata puterea, Adunării Constituante!”, care dispreţuieşte victoriile revoluţiei muncitorilor şi ţăranilor (...), a devenit, de fapt, sloganul cadeţilor şi kalediniţilor şi al susţinătorilor acestora (...) Orice încercare directă sau indirectă de a trata chestiunea Adunării Constituante dintr-un punct de vedere legal şi formal, în cadrul democraţiei burgheze obişnuite, fără a ţine cont de lupta de clasă şi de războiul civil, ar fî o trădare a cauzei proletariatului şi o adoptare a poziţiei burgheze.

Spunând aceste lucruri, Lenin nu făcea decât să-şi reafirme vechea credinţă că poporul nu trebuia să decidă singur care îi erau interesele. El nu avea nici cea mai mică intenţie să se întoarcă la „vechile prejudecăţi”; totuşi, o vreme a crezut că, dacă trebuia exercitată o dictatură împotriva ţărănimii, adică împotriva celei mai mari părţi a populaţiei ruse, această dictatură ar fi putut fi totuşi susţinută de majoritatea proletariatului. Şi această iluzie i-a fost destrămată în scurt timp. Dar, în prima fază, noul stat se baza pe majoritatea muncitorilor şi a ţăranilor, altminteri nu ar fi putut supravieţui teribilelor greutăţi cauzate de războiul civil, în timpul căruia, aşa cum a admis Lenin fără echivoc, viitorul puterii sovietice a atârnat de multe ori de un fir de aţă. Energia supraomenească pe care a manifestat-o partidul bolşevic în acei ani şi sacrificiile pe care a reuşit să le obţină de la muncitori şi ţărani au salvat puterea sovietică cu preţul ruinei economice, al unei imense suferinţe omeneşti, al pierderii a milioane de vieţi şi al distrugerii civilizaţiei. În ultima fază a luptei,

revoluţia s-a confruntat cu încă o înfrângere în timpul războiului polonez, care a distrus în final speranţa că sistemul sovietic va putea fi extins curând în Europa.

În ce priveşte motivele succesului Revoluţiei din Octombrie, Lenin nu a încercat să prezinte situaţia în termeni marxişti tradiţionali, ci s-a referit la starea de înapoiere a Rusiei, la revendicările nesatisfacute ale ţărănimii şi la circumstanţele războiului. Pe 23 aprilie 1919, scria:

> Nouă ne-a fost mai uşor să începem, în primul rând, pentru că neobişnuita – pentru Europa secolului al XX-lea – înapoiere politică a monarhiei ţariste a făcut ca presiunea revoluţionară a maselor să aibă o forţă neobişnuită. În al doilea rând, starea de înapoiere a Rusiei a contopit într-un mod original revoluţia proletară împotriva burgheziei cu revoluţia ţărănească împotriva moşierilor. *[Internaţionala a Treia* şi locul ei în istorie)

Pe 1 iulie 1921, la cel de-al IILlea Congres al Cominternului, Lenin avea să declare şi mai clar:

> Noi am învins în Rusia şi am învins atât de uşor pentru că am pregătit revoluţia noastră în timpul războiului imperialist. Aceasta este prima condiţie. La noi, se aflau sub arme 10 000 000 de muncitori şi ţărani, iar lozinca noastră a fost: „Pace imediată şi cu orice preţ”. Am învins pentru că cele mai largi mase de ţărani aveau o stare de spirit revoluţionară, îndreptată împotriva marilor moşieri. (Congresul al Treilea al Internaţionalei Comuniste)

în al doilea rând, „am învins nu pentru că am adoptat programul nostru agrar, ci pe acela al socialiştilor revoluţionari şi Lam înfăptuit. Victoria noastră a constat tocmai în faptul că am înfăptuit programul socialiştilor revoluţionari.”

Lenin înţelesese deja de multă vreme că, în cazul în care comuniştii ruşi ar fi aşteptat, la fel ca partidele occidentale, până când „contradicţia dintre relaţiile de producţie şi forţele de producţie” ar fi sporit până la nivelul necesar, ar fi putut renunţa la speranţa unei revoluţii proletare. El era pe deplin conştient că evoluţia evenimentelor din Rusia nu avea nicio legătură cu programul marxist tradiţional, deşi nu examinase problema teoretică sub toate aspectele sale. Puterea revoluţiei ruse nu stătea în

conflictul dintre muncitori şi burghezie, ci în aspiraţiile ţăranilor, în dezastrul confuz din timpul războiului şi în dorinţa de pace. A fost o revoluţie comunistă în sensul că a transferat puterea de stat către Partidul Comunist, dar nu şi în sensul confirmării predicţiilor marxiste cu privire la destinul societăţii capitaliste.

3. *începuturile economiei socialiste*

Istoria economică a Rusiei sovietice sub conducerea lui Lenin este împărţită în două perioade: cea a „comunismului de război” şi, începând cu primăvara lui 1921, cea a „Noii Politici Economice” (NEP). Termenul „comunism de război” a fost inventat în timpul celei de-a doua perioade şi este înşelător, pentru că sugerează o politică provizorie care răspundea situaţiei de război civil şi nevoii de a adopta măsuri extraordinare pentru a hrăni ţara distrusă din punct de vedere economic. Cărţile de istorie prezintă de multe ori lucrurile în acest fel şi sugerează mai departe că NEP a fost planificată din timp, dar nu a putut fi pusă în aplicare din cauza circumstanţelor neobişnuite ale războiului; cu alte cuvinte, NEP nu a însemnat o retragere şi o mărturisire a erorii, ci o întoarcere la calea aleasă dinainte, de la care partidul a fost forţat temporar să se abată.

în realitate, atât derularea evenimentelor, cât şi descrierea pe care le-o face Lenin arată cu claritate că, încă de la început, comunismul de război a fost sistemul economic conceput pentru a fi menţinut până la „victoria completă a comunismului”, în timp ce NEP reprezenta o recunoaştere a înfrângerii. În Rusia devastată de război, problema principală era, desigur, producţia alimentară, în special producţia de cereale. Comunismul de război consta în principal în rechiziţionarea oricărui surplus de alimente de la ţărani sau, mai precis, a tot ceea ce autorităţile locale şi echipele de rechiziţionare considerau a fi un surplus. Fiind imposibil să calculezi exact cantitatea rezervelor alimentare şi „surplusul” milioanelor de ferme mici, sistemul rechiziţionărilor a reuşit nu numai să-i întoarcă pe ţărani împotriva guvernului şi

să extindă mita şi constrângerile de proporţii, ci şi să distrugă producţia agricolă şi să submineze astfel întregul sistem de putere. Cu toate acestea, Lenin credea că, într- o ţară a micilor fermieri, comerţul liber cu cereale, privit ca un principiu, şi nu ca o măsură temporară, era echivalent cu reinstaurarea capitalismului şi că aceia care înaintau asemenea propuneri pentru depăşirea impasului economic nu erau cu nimic mai buni decât aliaţii lui Kolceak. Intr-un discurs din 19 mai 1919, se referea la „această epocă istorică în care lupta muncitorilor oprimaţi pentru răsturnarea completă a capitalului *şi pentru abolirea producţiei mărfurilor* stă în prim-plan” şi numea liberul schimb al cerealelor ca fiind „politica lui Kolceak”. La 30 iulie, în acelaşi an, într-un discurs referitor la situaţia alimentară,

Lenin a subliniat din nou ideea că problema liberului schimb era decisivă în lupta împotriva capitalismului şi că „în acest domeniu nu pot fî făcute niciun fel de concesii”, pentru că liberul schimb era măsura de rezervă economică a lui Denikin şi Kolceak*

> Ştim ca una dintre principalele surse ale capitalismului este libertatea comerţului cu cereale în zona rurală şi că aceasta sursă a fost cea care a dus
>
> la ruină toate republicile de pana acum. Astăzi, se duce ultima bătălie decisivă împotriva capitalismului şi a libertăţii comerţului, iar pentru noi, aceasta este, într-adevăr, lupta fundamentală dintre socialism şi capitalism. Dacă vom învinge în această luptă, nu va mai exista nicio cale de întoarcere la capitalism şi la vechiul sistem, nicio cale de întoarcere la ceea ce a fost în trecut. O asemenea întoarcere va fi imposibilă atât timp cât există un război împotriva burgheziei, împotriva profitorilor şi împotriva micilor proprietari. *(Ibidem)*

în mod similar, într-un articol pe care nu l-a publicat în acea perioadă, Lenin scria:

> Libertatea de a face comerţ cu cereale este o întoarcere la capitalism, la puterea deplină a proprietarilor de pământ şi a capitaliştilor, la lupta sălbatică dintre oameni pentru a obţine profit, la îmbogăţirea „liberă” a unei minorităţi, la sărăcia maselor, la servitutea eternă.

Deşi Lenin nu prevedea în acel moment posibilitatea unei tranziţii imediate la agricultura

colectivizată sau la fermele de stat, susţinea fără îndoieli că producţia rurală trebuia să se afle de la bun început sub controlul direct al statului şi că liberul schimb de mărfuri însemna distrugerea socialismului. Intenţia sa iniţială era ca producţia agricolă să se bazeze pe constrângerea ţăranilor de către poliţie şi pe confiscarea directă a produselor sub forma cotelor, care ar fi trebuit să lase ţăranilor suficientă sămânţă de porumb pentru anul următor şi un minimum cu care să se hrănească (deşi aceasta nu avea cum să funcţioneze în practică).

Tranziţia la NEP a fost impusă de eşecul catastrofal al acestei politici, un eşec anticipat de menşevici şi de socialiştii revoluţionari, care, drept răsplată pentru strădaniile lor, fuseseră denunţaţi, încarceraţi şi ucişi, fiind consideraţi călăi susţinători ai „Armatei Albe”.

Lenin a dat semnalul retragerii la cel de-al X-lea Congres al Partidului, în martie 1921. El a anunţat că mica gospodărie agricolă va continua să existe multă vreme şi că „sloganul comerţului neîngrădit va fi inevitabil... El reuşeşte să se răspândească pentru că este adecvat la condiţiile economice ale existenţei micilor producători.” Lenin recunoştea că, în naţionalizarea comerţului şi industriei, partidul mersese dincolo de consideraţiile justificate ale teoriei şi practicii şi declara că „trebuie să dăm satisfacţie economică ţărănimii mijlocaşe şi să trecem la schimbul liber; altfel, va fi imposibil – din punct de vedere economic în condiţiile întârzierii revoluţiei mondiale, să menţinem puterea în mâinile proletariatului în Rusia”. Aşa cum a arătat Lenin la scurtă vreme după aceea, NEP era menită să fie o politică serioasă pe termen lung, care nu consta doar în înlocuirea măsurii de confiscare a surplusului de producţie cu o taxă pe cereale, ci includea multe alte măsuri: largi concesii pentru capitalul străin care va intra în Rusia, ajutor acordat cooperativelor, darea în gestiune a fabricilor de stat către persoane private, ajutoare pentru comercianţii privaţi şi distribuirea produselor de stat prin comercianţii particulari, o mai mare independenţă şi iniţiativă lăsata întreprinderilor de stat în ce priveşte utilizarea

resurselor materiale şi financiare şi introducerea stimulentelor materiale în producţie. „Schimbul de mărfuri a dobândit importanţă, fiind pârghia principală a Noii Politici Economice” *(jbidem).* Lenin nu a făcut un secret din faptul că se comisese o eroare catastrofală.

> Am socotit sau poate ar fi mai exact să spunem că am crezut fără a socoti îndeajuns că, prin simplele dispoziţii ale statului proletar, vom putea organiza după modelul comunist producţia de stat şi repartizarea produselor de către stat înrr-o ţară de mici ţărani. Viaţa ne-a arătat greşeala noastră. A fost necesară o întreagă serie de trepte de trecere – capitalism de stat, socialism – pentru a pregăti, prin munca de ani în şir, trecerea la comunism. Nu nemijlocit pe bază de entuziasm, ci cu ajutorul entuziasmului născut de marea revoluţie, pe bază de interes personal, pe bază de cointeresare personală, pe bază de *hozrasciot,* dări-vă osteneala să construiţi mai întâi o punte solidă care, într-o ţară de ţărani săraci, să duca prin capitalismul de stat la socialism. *(Cu prilejul celei de-a patra aniversări a Revoluţiei din Octombrie,* Pravda, 18 octombrie 1921)
>
> încercând să trecem la comunism, am îndurat în primăvara lui 1921, pe frontul economic, o înfrângere mai serioasă decât oricare dintre înfrângerile pe care le-am suferit în faţa lui Kolceak, a lui Denikin sau Pilsudski, o înfrângere mult mai serioasă, mult mai importantă şi mai periculoasă. Ea s-a exprimat în faptul că, în verigile de sus, politica noastră economică s-a dovedit a fi ruptă de verigile de jos şi că această politică nu a creat acel avânt al forţelor de producţie care, în programul partidului nostru, este considerat sarcina principală şi imediată. Sistemul de predare imediată a surplusului de cereale la sate, această metodă directă de abordare comunistă a sarcinilor construcţiei la oraşe, a împiedicat avântul forţelor de producţie şi s-a dovedit a fi principala cauză a profundei crize economice şi politice căreia a trebuit să-i facem faţă în primăvara anului 1921. *(Cu prilejul celei de-a patra aniversări a Revoluţiei din Octombrie,* cuvântare datată 17 octombrie 1921)

După Tratatul de la Brest-Litovsk, NEP a reprezentat a doua ocazie majoră în care Lenin şi-a dovedit abilitatea ieşită din comun de a sacrifica doctrina pentru a păstra puterea. Acest program avea să genereze mai puţină opoziţie în partid, pentru că toată lumea înţelegea că ţara se afla pe marginea unei prăpăstii, dar era, cu toate acestea, o retragere înspre capitalism, o situaţie pe care Lenin o caracteriza prin zicala *reculer pour mieux sauter.*

Până în acel moment, Lenin crezuse că toate problemele economice importante pot fi rezolvate prin intermediul poliţiei şi al terorii militarizate. Aceasta fusese modalitatea de acţiune a iacobinilor, iar Lenin considera că a dus la rezultate excelente, însă, la fel ca iacobinii, Lenin s-a trezit pe marginea unei prăpăstii, deşi a reuşit să o evite în ultimul moment. Directivele sale economice din perioada comunismului de război erau simple, constând în împuşcare, arestare şi intimidare. Dar s-a dovedit că doctrina marxistă era corectă: viaţa economică îşi are propriile sale reguli, care nu pot fi anulate prin teroare; în timpul foametei şi disoluţiei sociale, executarea speculanţilor nu pune capăt speculei.

4. *Dictatura proletariatului şi dictatura partidului*

Noua situaţie avea să genereze, totuşi, schimbări care aveau să ducă inevitabil la apariţia disensiunilor în partid. Toate promisiunile prerevoluţionare fuseseră brusc uitate. Lenin se angajase să demobilizeze armata şi să desfiinţeze poliţia, să egalizeze salariile înalţilor oficiali şi ale specialiştilor, pe de-o parte, şi ale muncitorilor calificaţi, pe de altă parte; promisese şi că insurecţionarii înarmaţi vor exercita puterea într-un mod direct. Imediat după revoluţie, cu mult timp înaintea NEP, toate acestea s-au dovedit nişte visuri utopice. Era nevoie de organizarea imediată a unei armate bazate pe o ierarhie militară şi pe o disciplină strictă, cu o unitate de ofiţeri profesionişti, la fel ca orice armată. Troţki şi-a dovedit geniul în calitatea sa de organizator principal al Armatei Roşii şi, în războiul civil, a fost principalul arhitect al victoriei. Metodele folosite au fost destul de drastice: se luau ostatici care erau executaţi, dezertorii şi cei care îi adăposteau erau împuşcaţi, la fel cum se întâmpla şi cu soldaţii care comiteau acte de indisciplină etc. Insă aceste metode nu ar fi fost posibile în absenţa unei forţe militare semnificative şi fidele; pentru a menţine unită o armată cu mijloacele intimidării şi terorii, trebuie să existe suficient de mulţi oameni dispuşi să aplice acea teroare într-o situaţie în care

contrateroarea este, de asemenea, puternică. A fost necesar ca, imediat după revoluţie, să fie înfiinţată o forţă a poliţiei politice, care a fost creată în mod eficient de Felix Dzerjinski. De asemenea, a devenit evident şi că producţia nu putea fi organizată în absenţa privilegiilor acordate specialiştilor şi că nu se putea baza exclusiv pe intimidare; Lenin recunoştea deja, în aprilie 1918, în *Sarcinile imediate ale guvernului sovietic,* că erau necesare un „compromis” în această privinţă şi o renunţare la principiile Comunei din Paris. De asemenea, Lenin a proclamat încă de la începutul revoluţiei că era necesar să se înveţe de la burghezie (la timpul său, Struve fusese etichetat ca trădător pentru că spusese acelaşi lucru). Cei care credeau că socialismul poate fi construit fără a învăţa de la burghezi „aveau mentalitatea indigenilor din Africa Centrală”, declara Lenin în faţa Comitetului Executiv Central pe 29 aprilie 1918. În scrierile şi în discursurile sale a început să acorde tot mai multă atenţie „civilizaţiei” *(kultura),* altfel spus competenţelor tehnice şi administrative necesare pentru administrarea industriei şi a statului. Comuniştii trebuie să renunţe la aroganţă, trebuie să îşi recunoască ignoranţa şi să deprindă aceste aptitudini de la burghezie, a subliniat el. (Lenin a fost întotdeauna foarte neîncrezător în comunişti, cu excepţia utilizării lor în agitaţia politică şi mobilizarea la luptă; în 1913, când a auzit că Gorki fusese la consultaţie la un doctor bolşevic, i-a scris imediat sfatuindu-l insistent să găsească un doctor adevărat, şi nu un „tovarăş” care era, în mod sigur, un idiot.) În mai 1918, şLa amintit că exista un model mai bun decât cel al Comunei din Paris, şi anume Petru cel Mare.

> Atât timp cât în Germania revoluţia întârzie „să se dezlănţuie”, sarcina noastră este să învăţăm de la capitalismul de stat al germanilor, să facem *toate eforturile* spre a-l prelua, fără să ne dam înapoi de la metode *dictatoriale* pentru a accelera această preluare şi mai mult decât a accelerat Petru transpunerea occidentalismului în Rusia barbară, fără să ne oprim în faţa mijloacelor barbare de luptă împotriva barbariei. *[Despre „stângismul” copilăros şi despre spiritul mic-burghez)*

A fost introdus imediat principiul controlului unic

al industriei, iar visul administrării colective a fabricilor a fost condamnat ca o deviaţie sindicalistă.

Astfel, noua societate urma să fie construită prin îmbogăţirea cunoştinţelor tehnice şi administrative, pe de o parte, şi prin constrângere şi intimidare, pe de altă parte. NEP nu a adus cu sine o relaxare a terorii poliţieneşti şi politice şi nici nu avea un asemenea obiectiv. Presa nonbolşevică a fost desfiinţată în timpul războiului civil şi nu i s-a mai permis niciodată să apară. Partidele socialiste de opoziţie (menşevicii şi socialiştii revoluţionari) au fost terorizate şi lichidate. Autonomia universitarilor a fost suprimată în 1921. Lenin repeta frecvent că „aşa-zisa libertate a presei" era o înşelătorie burgheză, la fel cum erau şi libertatea de asociere şi dreptul de a înfiinţa partide, pentru că într-o societate burgheză oamenii simpli nu aveau nici tipografii, nici locuri unde să se întrunească. Acum, când sistemul sovietic îi oferise „poporului" aceste facilităţi, acesta nu-i putea, desigur, permite burgheziei să le folosească pentru scopurile sale mincinoase şi, dat fiind că menşevicii şi socialiştii revoluţionari decăzuseră până la rangul de partide burgheze, aceştia trebuiau, la rândul lor, să se supună dictaturii proletariatului. Oprirea apariţiei ziarelor menşevice, din februarie 1919, a fost justificată de Lenin prin aceea că, „în momentul luptei armate finale, hotărâtoare, al celei mai îndârjite lupte împotriva armatelor moşierilor şi capitaliştilor, Puterea sovietică nu poate tolera în ţara ei oameni care nu vor să suporte lipsurile grele alături de muncitorii şi ţăranii care luptă pentru o cauză dreaptă" *{Cu privire la suspendarea unui ziar mensevic care subminează apărarea ţârii).* La cel de-al VILlea Congres al Sovietelor din decembrie 1919, a declarat că, atunci când Martov i-a acuzat pe bolşevici că reprezintă o minoritate a clasei muncitoare, el folosea limbajul „bestiilor sălbatice ale imperialismului": Clemenceau, Wilson şi Lloyd George. Concluzia logică era că „trebuie să fim vigilenţi şi să înţelegem că CEKA este indispensabilă"!

Dizolvarea organizaţiilor şi periodicelor

nonbolşevice, expulzarea din Rusia (această măsură clementă încă mai era folosită) a sute de intelectuali de primă mărime ai ţării, epurările din toate instituţiilor culturale şi atmosfera de teroare care plana asupra oricărei ocupaţii şi asupra tuturor claselor sociale au avut efectul neplanificat, dar natural, că aceste conflicte sociale au ajuns să se răsfrângă şi asupra Partidului Bolşevic; aceasta a dus la aplicarea în cadrul partidului a aceluiaşi principiu al conducerii despotice pe care partidul îl impunea întregii societăţi. Războiul civil generase un dezastru economic şi o stare generală de epuizare, iar clasa muncitoare secătuită de puteri încetase să mai răspundă apelurilor la entuziasm şi sacrificiu de sine pentru cauza construcţiei paşnice, aşa cum facea atunci când se afla pe câmpul de luptă. începând cu 1918, devenise axiomatic faptul că bolşevicii reprezentau întreaga clasă muncitoare; acest lucru nu putea fi verificat, pentru că nu existau instituţii create în acest scop. Cu toate acestea, proletariatul a început să dea semne de furie şi nemulţumire, care s-au manifestat cel mai puternic în revolta de la Kronstadt din martie 1921, reprimată cu multă vărsare de sânge. Marinarii de la Kronstadt, la fel ca majoritatea clasei muncitoare, erau favorizaţi de puterea sovietică, dar ei nu identificau această putere cu despotismul unui singur partid conducător; ei doreau ca sovietele să conducă, opunându-se, prin aceasta, conducerii partidului. Chiar şi în interiorul partidului nemulţumirile proletariatului erau exprimate de puternica „opoziţie a muncitorilor”, reprezentantă în Comitetul Central de către Alexandr Şliapnikov, Alexandra Kollontay şi alţii. Acest grup dorea ca administraţia economică să fie încredinţată unei organizaţii generale a muncitorilor, adică sindicatelor; cerea egalizarea salariilor şi protesta faţă de metodele de control despotic folosite în interiorul partidului. Pe scurt, grupul îşi dorea acel tip de „dictatură a proletariatului” despre care scrisese Lenin înainte de revoluţie. Membrii acestui grup credeau că o democraţie pentru muncitori şi o democraţie în interiorul partidului puteau fi

salvgardate numai dacă nu exista democraţie pentru nimeni altcineva. Lenin şi Troţki nu mai cultivau asemenea iluzii. Ei au etichetat rapid „opoziţia muncitorilor” ca pe o deviaţie anarho-sindicalistă, iar purtătorii ei de cuvânt au fost eliminaţi din munca de partid sub diferite pretexte, deşi nu au fost arestaţi sau împuşcaţi.

Acest episod a generat o dezbatere generală asupra locului şi rolului sindicatelor în cadrul sistemului sovietic. Cu trei ani mai devreme, în martie 1918, Lenin îi criticase cu furie pe menşevici pentru afirmaţia că „în interesul menţinerii şi întăririi independenţei de clasă a proletariatului sindicatele nu trebuie să devină organizaţii de stat... în realitate, însă, această opinie a fost şi rămâne ori o provocare burgheză de cea mai grosolană factură, ori o nechibzuinţă fără pereche, o repetare servilă a lozincilor zilei de ieri. Clasa muncitoare a devenit şi continuă să devină clasa

dominantă în stat. Sindicatele devin şi trebuie să devină organizaţii de stat, cărora le revine în primul rând răspunderea pentru reorganizarea întregii vieţi economice pe baze socialiste” (schiţa iniţială a articolului *Sarcinile imediate ale puterii sovietice. Note scenografice).* Ideea de a transforma sindicatele în organizaţii de stat decurgea logic din teoria dictaturii proletariatului. Dat fiind că proletariatul era identificat cu puterea statului, era evident absurd să-ţi imaginezi că muncitorii ar trebui să-şi apere drepturile în faţa statului. Troţki a continuat să susţină această viziune, dar Lenin şi-a modificat părerile în privinţa ambelor chestiuni menţionate în citatul de mai sus. După ce a decis, în 1920, că statul sovietic suferea din cauza deformărilor birocratice, Lenin La atacat pe Troţki pentru că susţinea perspectiva pe care el însuşi o propusese recent şi a declarat că sarcina sindicatelor era de a apăra statul muncitoresc, însă şi de a-i apăra pe muncitori de propriul lor stat sau, mai degrabă, de abuzurile acestuia. în acelaşi timp, se opunea cu violenţă ideii că sindicatele ar trebui să preia funcţia statului de a administra economia.

Intre timp, Lenin a început să împiedice apariţia

altor grupuri de opozanţi în partid. Au fost adoptate regulamente care interziceau formarea facţiunilor intrapartinice şi care dădeau Comitetului Central puterea de a exclude din rândurile sale membri care fuseseră aleşi la congresul partidului. În acest fel, printr-o progresie naturală, dictatura care, mai întâi, se exercita asupra societăţii în numele clasei muncitoare şi apoi asupra clasei muncitoare în numele partidului era acum exercitată asupra partidului însuşi, punându-se astfel bazele unei tiranii exercitate de un singur om asupra tuturor.

O altă temă care a devenit de prim-plan în ultimii ani de viaţă ai lui Lenin este aceea, pe care tocmai am menţionat-o, a „deformărilor birocratice”. Lenin se plângea tot mai des că aparatul de stat se extindea la infinit, fără justificare, şi că, în acelaşi timp, era incapabil să facă ceva, că totul era confuzie şi formalism, că funcţionarii publici raportau autorităţilor de partid chestiunile cele mai nesemnificative şi aşa mai departe. Se pare că lui Lenin nu i-a trecut niciodată prin minte că originea acestor disfuncţii stătea în faptul că întregul sistem se baza, aşa cum subliniase el în mod constant, pe forţă, şi nu pe lege. El ordonase ca oamenii să fie arestaţi pe loc pentru ineficienţă şi apoi se minuna de ce aceştia se temeau să ia decizii şi să le transmită mai sus pe scara ierarhică ori de câte ori aveau ocazia. El ordonase un control vigilent şi dosare complete şi tot el era uimit de cantitatea de energie consumată în scrierea dosarelor. Afirmaţia lui că „socialismul înseamnă puterea sovietică plus electrificare” este deseori citată; mult mai puţin citată este însă afirmaţia pe care a facut-o imediat după revoluţie, că „socialismul înseamnă înainte de toate păstrarea rapoartelor despre tot ce se întâmplă” (întâlnire a Comitetului Executiv Central din 17 noiembrie 1917). El a creat un sistem în care orice fel de critică putea fi interpretată în funcţie de capriciile unor autorităţi locale ale partidului sau ale poliţiei drept contrarevoluţionară, expunându-l pe autorul ei riscului de a fi trimis la închisoare sau la moarte şi, în acelaşi timp, Lenin încuraja poporul muncitoresc să critice fără teamă aparatul de stat.

Diagnosticul său asupra cancerului birocraţiei a fost unul simplu: acest cancer era cauzat de lipsa de educaţie, de „cultură” şi de capacitate administrativă. Existau două remedii, la fel de simple: arestarea celor ineficienţi şi înfiinţarea unor noi instituţii de control alcătuite din funcţionari oneşti. Lenin acorda o mare importanţă Inspectoratului Muncitorilor şi Ţăranilor (Rabkrin), condus în acea perioadă de Stalin, care fusese numit pentru a supraveghea toate ramurile administraţiei şi alte instituţii de control; în viziunea lui, succesul luptei împotriva birocraţiei depindea de onestitatea lui Stalin. Acest organism, pe lângă faptul că era o sursă suplimentară de teroare şi că emitea instrucţiuni incompetente în toate direcţiile, a fost folosit de Stalin, care devenise în 1922 secretar general al partidului, ca măciucă împotriva propriilor adversari şi ca armă în luptele intrapartinice. Lenin, desigur, nu prevăzuse asta. El a aplicat asupra birocraţiei „tratamentul final”, adăugând o legătură suplimentară lanţului birocratic, legătură care, aşa cum bine ştia, înlănţuia strâns şi irevocabil întreaga ţară. Ierarhia a sporit mereu, având putere de viaţă şi de moarte asupra oricărui cetăţean; dacă, la început, fusese condusă de nişte comunişti sinceri, în timp, a absorbit o masă de carierişti, paraziţi şi turnători care, de-a lungul anilor, au modelat stilul de conducere după chipul şi asemănarea lor.

Ultimii doi ani din viata lui Lenin au fost umbriţi de infirmitatea fizică provocată de scleroză şi de o serie de infarcte, deşi el a continuat să lupte până la sfârşit. Faimosul său „testament”, alcătuit din note scrise în decembrie 1922 şi în ianuarie 1923, în timp ce se pregătea pentru congresul partidului, a fost ascuns opiniei publice sovietice timp de treizeci şi trei de ani. Notele exprimă sentimentul său de neajutorare în faţa dificultăţilor statului şi în faţa luptei iminente pentru putere în ierarhia partidului. El îl critică aici pe Stalin pentru concentrarea excesivă a puterii în propriile sale mâini, spunând că este dominator, capricios şi neloial şi, de aceea, nepotrivit să rămână în funcţia de secretar general. Lenin enumera, de asemenea, defectele lui Troţki,

Piatakov, Zinoviev şi Kamenev şi îl critică pe Buharin pentru vederile sale nemarxiste. Ii învinuieşte pe Ordjonikidze, Stalin şi Dzerjinski pentru naţionalismul rusesc şi pentru brutalitatea metodelor folosite în invadarea Georgiei. Vorbeşte despre nevoia de a „oferi celorlalte naţionalităţi o protecţie împotriva marelui agresor rus” şi prezice că, din cauza „aparatului pe care (...) Lam preluat de la ţarism şi pe care l-am uns puţin cu ulei sovietic”, promisa libertate de secesiune „va fi o simplă vorbă goală, care nu va putea apăra celelalte naţionalităţi de prăpădul declanşat de adevăratul om rus, velicorusul şovin, care este în esenţă un ticălos şi un tiran, aşa cum este birocratul

• • « rus tipic .

Aceste apeluri, avertismente şi reproşuri au avut o importanţă practică redusă. Lenin a făcut un apel pentru protejarea minorităţilor naţionale şi pentru dreptul la autodeterminare imediat după ce Armata Roşie, cu binecuvântarea lui, a invadat Georgia, care avea un guvern menşevic ales în mod democratic. El spera să prevină lupta între facţiuni prin lărgirea Comitetului Central, ca şi cum dimensiunea acestuia ar mai fi contat după ce el însuşi aproape că distrusese orice democraţie în cadrul partidului. El i-a criticat pe toţi liderii principali ai partidului şi a făcut un apel pentru înlocuirea lui Stalin, dar se pune întrebarea cine ar fi trebuit, în opinia lui, să fie următorul secretar general: Troţki, cu „încrederea lui excesivă în sine”, Buharin, care nu era un marxist, Zinoviev sau Kamenev, a căror „trădare” din octombrie 1917 nu fusese un „accident”, sau Piatakov, pe care nu te puteai baza în chestiuni politice importante? Oricare ar fi fost intenţiile politice ale lui Lenin, *Testamentul* nu poate fi citit astăzi decât ca un strigăt disperat.

Lenin a murit pe 21 ianuarie 1924. (Nu există dovezi care să ateste ce a sugerat Troţki, ulterior, în legătură cu otrăvirea lui Lenin de către Stalin.) Noul stat avea să se dezvolte conform principiilor pe care i le imprimase el. Cadavrul îmbălsămat, expus şi astăzi în Mausoleul de la Moscova, simbolizează în mod adecvat noua ordine care, aşa cum promisese,

avea să cuprindă în curând întreaga omenire.

5. *Teoria imperialismului şi a revoluţiei*

Teoria bolşevică a imperialismului a fost opera lui Lenin şi Buharin; acesta din urmă a formulat primul ideile fondatoare ale unei strategii revoluţionare pentru noua epocă istorică. în lucrările sale despre imperialism – bazate în cea mai mare parte, după cum am arătat anterior, pe lucrările *Imperialismul* (1902) lui J.A. Hobson şi *Finanzkapital* (1910) lui R. Hilferding –, Lenin enumera cinci caracteristici principale care deosebesc imperialismul de capitalismul premonopolist: 1) concentrarea producţiei şi a capitalului, care duce la dominarea economiei mondiale de către marile monopoluri; 2) fuziunea capitalului bancar şi industrial, care duce la apariţia oligarhiei financiare; 3) rolul de o importanţă aparte al exportului de capital; 4) împărţirea lumii între concernurile monopoliste ale capitaliştilor internaţionali; 5) încheierea împărţirii teritoriale a lumii între marile puteri imperialiste. Această situaţie nu duce la diminuarea contradicţiilor capitalismului, ci le intensifică la maximum; inegalităţile dezvoltării în cadrul sistemului şi agresivitatea competiţiei nu numai că nu reduc probabilitatea izbucnirii războaielor, dar o şi sporesc inevitabil. Această ultimă teză este subliniată de Lenin în atacul său împotriva lui Kautsky; acesta susţinuse că se poate prevedea trecerea sistemului economic mondial la o fază „ultraimperialistă” în care marile puteri şi marile carteluri internaţionale vor atinge o stabilitate în împărţirea lumii şi vor elimina astfel riscul războiului. Kautsky avansase această opinie ca pe o ipoteză generală, şi nu ca pe predicţia a ceva care urma să se întâmple inevitabil, dar Lenin a fost scandalizat de ideea unui capitalism fără războaie, o stare de fapt în care şi revoluţiile s-ar fi putut produce mai greu. „Basmul stupid” al lui Kautsky era antimarxist şi era un simptom al oportunismului; imperialismul nu putea exista fără războaie, pentru că nu exista nicio altă cale de a reglementa şi de a

elimina inegalităţile dezvoltării mondiale. De aceea, Lenin concluziona în articolul său *Programul militar al revoluţiei proletare* (1916) că socialismul nu putea să triumfe simultan în toate ţările; procesul revoluţionar va începe în una sau mai multe ţări şi aceasta va duce la izbucnirea altor conflicte şi războaie.

Legătura dintre perspectivele revoluţionare şi dezvoltarea inegală a economiei mondiale, alcătuind în acelaşi timp un singur sistem, a fost explicată de Buharin în cărţi pe care le-a scris în timpul războiului şi în primii ani de după revoluţie. Imperialismul – cum arată Buharin – a încercat să depăşească anarhia producţiei şi să organizeze o economie raţională în care statul joacă rolul unei forţe care supraveghează şi reglementează, dar imperialismul nu a reuşit să elimine contradicţiile şi concurenţa şi să evite, astfel, războaiele imperialiste. Sistemul capitalist, în întregul său, este pregătit pentru revoluţia socialistă, dar, cu toate acestea, este mai puţin probabil ca o asemenea revoluţie să izbucnească acolo unde dezvoltarea tehnică a atins niveluri foarte înalte şi unde burghezia, datorită profiturilor grase pe care le-a obţinut, a reuşit să-i miruiască pe muncitori cu salarii mai mari şi să-i abată de la obiective revoluţionare, decât acolo unde concentrarea contradicţiilor este cea mai mare, adică la marginea lumii capitaliste, în ţările coloniale sau semicoloniale cele mai înapoiate. Prin îmbinarea unei exploatări intense cu oprimarea naţională şi cu mişcările ţărăneşti, aceste ţări constituiau veriga cea mai slabă, unde lanţul sistemului mondial putea fi rupt prin forţă. Mişcările sociale din ţările subdezvoltate nu puteau duce la instaurarea imediată a socialismului, însă erau aliaţii naturali ai proletariatului din ţările avansate şi puteau produce forme sociale de tranziţie în care atingerea obiectivelor democratice burgheze să poată coincide cu o evoluţie graduală şi paşnică spre socialism, bazată pe forţele reunite ale muncitorilor şi ţăranilor.

În 1916, Lenin avea să facă totuşi un pas înainte în dezvoltarea acestui argument. El scria în *Bilanţul*

discuţiei asupra autodeterminării:

> Pentru că a crede că revoluţia socială *poate fi concepută* fără răscoale ale naţiunilor mici din colonii şi din Europa, iară explozii revoluţionare ale unei părţi a micii burghezii *cu toate prejudecăţile ei,* fără o mişcare a maselor proletare şi semiproletare inconştiente împotriva asupririi moşiereşti, bisericeşti, monarhice, naţionale etc., înseamnă *a renunţa la revoluţia socială...* Cel care va aştepta o revoluţie socială „pură” o va aştepta *mult şi bine...* Revoluţia socialistă în Europa nu poate fi altceva decât o explozie a luptei de masă a tuturor asupririlor şi nemulţumirilor. Părţi ale micii burghezii şi ale muncitorilor înapoiaţi vor lua inevitabil parte la această lupta – fără o astfel de participare nu este posibilă lupta de masă, nu este posibilă niciun fel de revoluţie – şi, intr-un mod tot atât de inevitabil, vor aduce în mişcare prejudecăţile lor, fanteziile lor reacţionare. Slăbiciunile şi greşelile lor. Dar, în mod obiectiv, ele vor ataca capitalul.

Este greu de ştiut dacă Lenin era pe deplin conştient de consecinţele acestei teorii sau de măsura în care ea se despărţea de tradiţia marxistă. În orice caz, teoria susţinea ferm că o revoltă socialistă poate avea loc numai acolo unde există multe revendicări şi aspiraţii nesatisfacute, de felul celor asociate de marxişti cu faza „burgheză” a dezvoltării, mai ales revendicări ale ţăranilor şi ale naţiunilor aservite. Aceasta însemna că, pe măsură ce capitalismul se apropia de situaţia, prevăzută de Marx, în care societatea este alcătuită numai din burghezie şi proletariat, o revoluţie socialistă era din ce în ce mai puţin probabilă. Afirmaţia lui Lenin că ţăranii nemulţumiţi, revendicările naţionale şi prezenţa „vestigiilor feudalismului” vor ajuta proletariatul, fortificându-l cu energia revendicărilor „neproletare”, nu era, desigur, în contradicţie cu strategia lui Marx şi Engels. Aceştia adoptaseră o poziţie similară în diverse împrejurări, de pildă atunci când au sperat că în 1848 avea să se producă o revoluţie proletară în Germania sau o revoluţie rusă după 1870 sau când au considerat că problema irlandeză ar putea întări poziţia clasei muncitoare din Anglia. Este adevărat, însă, că Marx şi Engels nu au propus nicio teorie explicită despre felul în care ar putea funcţiona asemenea alianţe şi nici nu a fost vreodată limpede cum ar fi putut fi reconciliate

teoretic aceste speranţe ale lor cu teoria generală a revoluţiei socialiste. Dar afirmaţia că revoluţia proletară nu se putea produce fără întăriri din partea „vestigiilor feudalismului” era o noutate în marxism şi reprezenta o despărţire totală de teoria clasică. Lenin avea fără îndoială dreptate când îi acuza pe liderii Internaţionalei a Il-a că erau revoluţionari în vorbe şi reformişti în fapte. Numai el se gândea în mod serios la acapararea puterii şi, chiar mai mult decât atât, nu se gândea la nimic altceva. Poziţia lui era clară: puterea trebuia câştigată oriunde era posibil acest lucru din punct de vedere politic. Lenin nu şi-a permis distracţia de a calcula teoretic dacă forţele de producţie s-au maturizat până în punctul necesar pentru o revoltă socialistă; calculele sale erau legate numai de circumstanţele în care putea fi obţinută puterea. Lenin, la rândul său, ar fi putut fi acuzat, pe bună dreptate, că este un determinist în cuvinte şi un adept al *realpolitik-\A\jă* în practică. Uneori, deşi nu foarte des, Lenin relua catehismul determinist („Tot ceea ce se întâmplă în istorie se întâmplă din necesitate. Acest fapt este elementar”, în *Modelul rusesc al lui Südekum,* 1 februarie 1913), însă acest determinism îi era util numai pentru a se convinge pe sine şi pentru a-i convinge şi pe alţii că, istoric vorbind, cauza comunistă era menită să triumfe; acest principiu nu era aplicat la nicio acţiune politică efectivă. Lenin a abandonat chiar ideea, considerată unul dintre elementele fundamentale ale marxismului, că toate ţările trebuie să treacă prin faza capitalistă a dezvoltării. La cel de-al Il-lea Congres al Cominternului, pe 26 iulie 1920, el a declarat că popoarele înapoiate ar putea, cu ajutorul proletariatului din ţările dezvoltate şi al puterii sovietice, să ocolească „faza” capitalistă şi să treacă direct la socialism. (Fără această precizare, ar fi fost, într-adevăr, greu de justificat exercitarea autorităţii sovietice asupra zecilor de triburi primitive şi de naţiuni mici care aparţineau Imperiului Rus.)

Lenin nu era, în plus, interesat de „maturizarea economică”, ci doar de existenta unei situării revoluţionare. Intr-un articol din 1915, *Prăbuşirea*

Internaţionalei a IPa, el a definit principalele caracteristici ale unei asemenea situaţii după cum urmează: 1) nu este suficientă, de obicei, situaţia în care „clasele inferioare nu îşi mai doresc” să trăiască într-un mod tradiţional; este, de asemenea, necesară aceea în care „clasele superioare nu mai pot” trăi într-un mod tradiţional; nemulţumirea populară nu este suficientă, trebuie să se producă şi o dezintegrare a aparatului guvernamental; 2) „suferinţa şi nevoile claselor oprimate au devenit mai acute decât de obicei”; 3) „ca o consecinţă a cauzelor de mai sus, să existe o creştere considerabilă a activităţii maselor, care (...) sunt atrase (...) de implicarea într-o acţiune istorică independentă”. Dar „nu toate situaţiile revoluţionare se transformă în revoluţii; revoluţia se naşte doar dintr-o situaţie în care schimbările obiective amintite mai sus se îmbină cu schimbări subiective, şi anume: capacitatea clasei revoluţionare de a întreprinde acţiuni revoluţionare îndeajuns de puternice pentru a înfrânge vechiul guvern”.

Este uşor de observat că aceste condiţii recomandate de Lenin [5] [3] apar mai uşor în timpul unui război, în special în cazul unei înfrângeri militare. De aici provine indignarea sa faţă de sugestiile că regimul capitalist ar putea evita războaiele, reducând în acest fel, la limită, şansele de apariţie a unei situaţii revoluţionare. Tot de aici provine şi dorinţa sa ca revoluţionarii să urmărească înfrângerea propriei lor ţări în războiul imperialist şi să-l transforme astfel în război civil.

Faptul că Lenin era preocupat exclusiv de chestiunea puterii politice însemna şi că era singurul lider social-democrat pe deplin eliberat de orice rest a ceea ce el numea „pacifism burghez”, speranţa de a pune capăt războaielor fără abolirea revoluţionară a capitalismului şi, atunci când războiul a izbucnit, încercarea de a-i pune capăt folosind metodele dreptului internaţional. Un simptom al pacifismului burghez era şi folosirea conceptului de „agresiune”, indiferent de caracterul de clasă al războiului. Războiul trebuia privit prin prisma claselor sociale, şi

nu a statelor, războiul nu este coliziunea a două organisme statale, ci un produs al intereselor de clasă. Lenin cita frecvent observaţia lui Clausewitz, că „războiul este pur şi simplu continuarea politicii cu alte mijloace” şi, numai pe baza acestui dicton, generalului prusac din timpul lui Napoleon i se atribuie formularea „tezei principale a dialecticii referitoare la războaie” *{ibidem).* Războiul era o manifestare a conflictului dintre interesele de clasă, iar diferenţa dintre mijloacele folosite în timpul războiului şi mijloacele paşnice de a rezolva aceste conflicte era una pur tehnică, neavând nicio semnificaţie politică; războiul era „pur şi simplu” o cale de a atinge scopuri care, în alte timpuri, ar fi putut fi atinse şi fără război şi nu avea nicio calitate politică sau morală proprie, independentă de interesele de clasă. Nu conta cine anume era agresorul, în fapt nu exista nicio diferenţă între războaiele de agresiune şi cele defensive, ceea ce conta erau numai interesele de clasă aflate în spatele operaţiunilor militare. Reflecţiile lui Lenin cu privire la acest subiect sunt numeroase şi cât se poate de clare, deşi ele nu mai sunt prea des citate de discipolii săi contemporani.

> Este absurd să împărţi războaiele în defensive şi agresive. (Discurs din 14 octombrie 1914)

> Nu caracterul de apărare sau ofensiv al războiului, ci interesele luptei de clasă a proletariatului sau, mai bine zis, interesele mişcării internaţionale a proletariatului constituie singura poziţie posibila de pe care poate fi analizată şi rezolvată problema atitudinii socîal-dcmocraţilor faţă de un fenomen sau altul din relaţiile internaţionale. *(Militarismul belicos şi tactica antimili turistă a social-democratiei)*

> Este ca şi cum întrebarea ar fi: Cine a atacat primul, şi nu: Care sunt cauzele războiului? Care sunt scopurile lui? Care sunt clasele care s-au angajat în el? (Scrisoare deschisa către Boris Souvarine, decembrie 1916)

> Caracterul unui război (dacă el este reacţionar sau revoluţionar) depinde nu de întrebarea: Cine a atacat şi în a cui ţară se găseşte duşmanul?, ci de întrebarea: Ce clasă duce războiul, care este politica a cărei continuare este războiul dat? *(Revoluţia proletară şi renegatul Kautsky)*

Concluzia este nu numai că „agresiunea” este un concept burghez mincinos care ascunde caracterul de clasă al războaielor, ci şi că, organizată în propriul stat, clasa muncitoare are toate drepturile de a duce un război împotriva unui stat capitalist, pentru că, prin definiţie, ea reprezintă interesele celor oprimaţi şi are dreptatea de partea sa. Lenin nu a avut nicio ezitare să tragă aceste concluzii.

> Spre exemplu, dacă socialismul ar fi victorios în America sau în Europa în 1920, iar Japonia şi China, să zicem, şi-ar asmuţi *bismarckii* împotriva noastră – chiar dacă, la început, numai pe cale diplomatică –, noi am fi, cu siguranţă, în favoarea unui război revoluţionar ofensiv împotriva lor. *(Prăbuşirea Internaţionalei a Il-d)*

într-un discurs din 6 decembrie 1920, Lenin declara că era inevitabil să izbucnească în curând un război între Statele Unite şi Japonia şi că, deşi statul sovietic nu putea „susţine” niciuna dintre tabere împotriva celeilalte, el ar trebui să le incite pe amândouă şi să exploateze războiul în propriul său interes. La al VILlea Congres al Partidului din martie 1918, a propus o rezoluţie prin care „Congresul va împuternici Comitetul Central al Partidului să rupă toate tratatele de pace şi să declare război oricărei puteri imperialiste sau lumii întregi atunci când Comitetul Central al Partidului va considera că a sosit momentul potrivit”. Acest text, este adevărat, a fost scris sub impresia Tratatului de la

Brest-Litovsk, însă aplicarea sa este generală şi textul se află într- un acord deplin cu doctrina lui Lenin. Dat fiind că statul proletar este prin definiţie îndreptăţit în raport de statele capitaliste şi problema agresiunii este irelevantă pentru a judeca un război, este evident că cel dintâi are dreptul şi datoria să îl atace pe cel din urmă pentru binele revoluţiei mondiale ori de câte ori se iveşte ocazia, cu atât mai mult cu cât coexistenţa paşnică dintre capitalism şi socialism era, în opinia lui Lenin, imposibilă. În discursul din 6 decembrie 1920, citat deja anterior, Lenin declara:

> Am spus că am trecut de la război la pace, dar nu am uitat că

> războiul se va întoarce. Deşi capitalismul şi socialismul trăiesc unul lângă altul, nu pot trăi în pace.

Acestea erau, simplu formulate, bazele ideologice ale politicii externe a statului socialist. Noul stat reprezenta, prin definiţie, forţa conducătoare în istorie; chiar dacă ataca sau se apăra, acţiona în numele progresului. Dreptul internaţional, arbitrajul, negocierile legate de dezarmare, „scoaterea războiului în afara legii”, toate acestea erau înşelătorii atât timp cât exista capitalismul, iar după dispariţia acestuia aveau să nu mai fie necesare, pentru că războaiele sunt tot atât de imposibile în socialism pe cât sunt de inevitabile în capitalism.

6. *Socialismul şi dictatura proletariatului*

Chiar dacă întreaga activitate a lui Lenin a fost subordonată luptei pentru „scopul ultim”, reprezentat de construcţia societăţii socialiste, el nu a fost preocupat, înainte de război, să explice în ce fel ar putea sa arate o asemenea societate. Scrierile sale conţin referinţe disparate la idei socialiste cunoscute, cum sunt colectivizarea proprietăţii, abolirea muncii salariate şi a economiei bunurilor de consum etc., fără însă a intra în detalii. El a explicat totuşi înainte de revoluţie ce înţelegea prin „dictatura proletariatului”, iar explicaţia a rămas neschimbată în toată perioada cât a fost activ. în *Victoria căderilor şi sarcinile Partidului Muncitoresc* (1906), a subliniat de mai multe ori această explicaţie:

> Dictatura înseamnă putere nelimitata bazată pe forţă, şi nu pe lege.
>
> Autoritatea – nelimitată, aflată dincolo de lege şi bazată pe forţă, în sensul cel mai direct al cuvântului – este dictatură.
>
> Termenul ştiinţific de „dictatură” nu înseamnă nimic mai mult sau mai puţin decât putere nelimitată prin nimic, de nicio lege, neîngrădită de nicio normă, sprijinindu-se nemijlocit pe violenţă. Noţiunea de „dictatură” *nu înseamnă altceva decât acest lucru* – luaţi bine aminte, domnilor cădeţi!

Pentru a demonstra că vederile sale nu s-au schimbat, Lenin a repetat aceste afirmaţii şi în 1920. Dictatura era „cea mai directă formă de constrângere” şi dictatura proletariatului reprezenta exercitarea forţei de către proletariat împotriva exploatatorilor pe care i-a înlăturat. În ce priveşte modalităţile de organizare a forţei, Lenin a oferit precizări în broşura *Statul şi revoluţia,* scrisă împotriva liderilor Internaţionalei a ILa. În ajunul înfiinţării Internaţionalei a IILa (pe care o plănuia încă din 1915), nutrind speranţa că revoluţia avea să izbucnească în curând în întreaga Europă, Lenin a considerat necesar să expună încă o dată teoria marxistă a statului şi schimbările pe care socialismul

ar fi urmat să le producă în funcţionarea instituţiilor de stat.

Lenin arată că statul este, conform doctrinei lui Marx şi Engels, rezultatul antagonismelor ireconciliabile dintre clase, dar nu în sensul că armonizează aceste antagonisme sau că ar fi arbitrul lor, dimpotrivă, statul ca atare fusese întotdeauna până atunci instrumentul prin care clasele avute au dominat clasele oprimate.

Instituţiile sale nu pot fi neutre în sânul conflictului de clasă, dar sunt numai expresia legală a oprimării economice a unei clase de către alta. Dat fiind că statul burghez are numai funcţia de a perpetua exploatarea clasei muncitoare, instituţiile şi organismele acestui stat nu pot fi folosite pentru emanciparea muncitorilor. Sufragiul în statele burgheze nu este un mijloc de calmare a tensiunii sociale şi cu atât mai puţin o cale prin care clasele oprimate pot dobândi puterea, ci este numai un mod de a menţine dominaţia burgheziei. Proletariatul nu se poate elibera decât prin distrugerea aparatului de stat; aceasta este sarcina principală a revoluţiei, care trebuie diferenţiată clar de „dispariţia treptată" a statului, conformă cu teoria marxistă. Statul burghez trebuie zdrobit aici şi acum; dispariţia este valabilă pentru statul proletar de după revoluţie şi se refera la un viitor în care întreaga autoritate politică va fi complet abolită.

Lenin se referă în special la articolul lui Marx despre Comuna din Paris şi la *Critica programului de la Gotha,* precum şi la diferite scrisori şi eseuri ale lui Engels. Reformismul din mişcarea socialistă şi ideea de a folosi statul burghez în folosul intereselor proletariatului sunt – cum declară el – contrare fundamentelor marxismului; ele sunt iluzii sau manevre mincinoase ale oportuniştilor care au renunţat la revoluţie. Proletariatul are nevoie de un stat (în aceasta constă greşeala anarhiştilor), dar trebuie să fie un stat care să tindă să dispară şi să se autodistrugă. Pentru a învinge rezistenţa exploatatorilor în perioada de tranziţie, a cărei durată nu poate fi prevăzută, trebuie să existe o

dictatură a proletariatului care, spre deosebire de alte forme ale statului, va fi dictatura majorităţii societăţii asupra rămăşiţelor claselor avute. Pe durata acestei perioade, libertatea capitaliştilor trebuie limitată, deşi democraţia totală va fi posibilă numai atunci când clasele vor fi dispărut cu totul. În tranziţie, statul va putea funcţiona iară dificultăţi, pentru că majoritatea va putea zdrobi cu uşurinţă minoritatea exploatatorilor şi nu va avea nevoie pentru aceasta de un aparat de poliţie special. Experienţa Comunei din Paris este utilă pentru că ilustrează caracteristicile generale ale organizării statului comunist. într-un asemenea stat, armata urma să fie demobilizată şi cetăţenii urmau să fie înarmaţi
în locul soldatilor; toti funcţionarii statului urmau să fie aleşi şi
demişi de muncitori; poliţia nu va mai exista ca atare, pentru că funcţiile sale, la fel ca acelea ale armatei, vor fi îndeplinite de toţi cetăţenii capabili să poarte arme. în plus, funcţiile organizatorice ale statului vor fi atât de mult simplificate, încât vor putea fi îndeplinite de orice persoană care ştie sa scrie şi să citească.
Administrarea societăţii, în întregul ei, nu va necesita nicio competenţă specială, astfel că nu va mai exista o castă separată a funcţionarilor; administraţia simplificată şi contabilitatea vor fi realizate prin rotaţie de toţi cetăţenii, care vor fi retribuiri cu un salariu egal cu al muncitorilor (Lenin acordă o mare importanţă acestui fapt). Toţi oamenii vor fi într-o măsură egală slujbaşi ai statului, plătiţi în mod egal şi obligaţi în aceeaşi măsură să muncească. Aceştia vor fi alternativ muncitori şi funcţionari, astfel încât nimeni nu va mai deveni un birocrat. Datorită simplităţii administraţiei, a egalităţii retribuţiei şi a alegerii şi posibilităţii de demitere a funcţionarilor publici, nu va mai exista riscul formării unei clase parazite a birocraţilor înstrăinaţi de societate. Pentru a introduce acest sistem, va fi necesară la început o presiune politică, dar, pe măsură ce statul dispare, funcţiile sale îşi vor pierde treptat caracterul politic şi vor deveni

chestiuni de simplă administraţie. Ordinele nu vor mai fi date de sus; planificarea centralizată necesară va fi combinată cu o largă autonomie teritorială. în textul *Materiale cu privire la revizuirea programului Partidului,* scris în aprilie-mai 1917, Lenin vorbea despre „trecerea învăţământului public în mâinile unor organe democratice de autoadministrare locală; înlăturarea puterii centrale din orice amestec în stabilirea programei analitice şi în alegerea corpului didactic; alegerea profesorilor direct de către populaţia însăşi".

Obiectivul final este abolirea completă a statului şi a tuturor constrângerilor; acest lucru va fi posibil pe măsură ce oamenii se obişnuiesc cu principiile coexistenţei voluntare şi ale solidarităţii. Crimele şi excesele sunt cauzate de exploatare şi sărăcie, astfel că ele vor dispărea treptat în timpul socialismului, iar această convingere a lui Lenin era practic universală în rândul socialiştilor.

Descrisă în aceşti termeni, utopia lui Lenin, în timp ce Europa era devastată de război, poate părea uimitor de naivă pentru cei care o citesc după cincizeci de ani de putere sovietică; ea avea tot atâta legătură cu statul care urma să fie creat pe cât aveau fanteziile lui Thomas Morus cu Anglia lui Henric al VIILlea. Dar este un exerciţiu steril acela de a sublinia diferentele groteşti dintre programe şi „îndeplinirea" lor după o jumătate de secol. Utopia lui Lenin este, în linii mari, în acord cu ideile lui Marx, dar, dacă o comparăm cu scrierile anterioare ale lui Lenin, pentru a nu mai vorbi de cele ulterioare, prezintă o caracteristică izbitoare: nu spune absolut nimic despre partid.

Nu avem niciun motiv să ne îndoim că Lenin şi-a schitat [5] fantezia cu bună-credinţă; trebuie să ne reamintin că, atunci când scria aceste rânduri, el credea, în mod eronat, că avea să se producă o revoluţie mondială. Dar în mod clar nu a realizat că tabloul pe care îl desena era într-o contradicţie manifestă cu propria sa doctrină a revoluţiei şi a partidului. „Dictatura majorităţii" trebuia să fie exercitată prin intermediul unei organizaţii politice pătrunse de o

înţelegere ştiinţifică a istoriei; această cerinţă, care pune în discuţie ideea unui „stat proletar de tranziţie", nu apare deloc menţionată în *Statul şi revoluţia.* în perioada în care a scris textul, Lenin îşi imagina în mod evident că întregul popor, înarmat şi eliberat, va începe imediat să îndeplinească toate funcţiile administraţiei, ale managementului economic, ale poliţiei, ale armatei, ale judecătorilor etc. El credea şi că restrângerea libertăţii se va aplica numai fostelor clase privilegiate, în timp ce muncitorii şi ţăranii vor fî pe deplin liberi să îşi organizeze vieţile după propriile lor opţiuni.

Cu toate acestea, natura sistemului care s-a dezvoltat după revoluţie nu a fost doar rezultatul unei serii de accidente istorice levate de războiul civil şi de încetarea mişcărilor revoluţionare din afara Rusiei. Sistemul, cu toate trăsăturile sale despotice şi totalitare (această distincţie este importantă), fusese prefigurat în liniile sale generale în doctrina bolşevică pe care Lenin o dezvoltase de-a lungul anilor, deşi, în mod evident, consecinţele nu fuseseră pe deplin înţelese sau prevăzute.

Principiul fundamental enunţat de Lenin sub diferite forme, începând din 1903, era acesta: categorii cum sunt libertatea şi egalitatea politică nu au o valoare intrinsecă, ci sunt numai instrumente ale luptei de clasă, şi este stupid să le aperi fără a ţine cont de interesele de clasă pe care le deservesc. „în practică, proletariatul poate să îşi păstreze independenţa numai prin subordonarea luptei sale dezideratelor democratice, inclusiv cel al republicii, luptei revoluţionare pentru înlăturarea burgheziei" *{Revoluţia socialistă şi dreptul naţiunilor la autodeterminare,* aprilie 1916). În sistemul burghez, diferenţa dintre despotism şi democraţie este semnificativă numai în măsura în care democraţia facilita lupta de clasă a proletarilor; era numai o diferenţă secundară sau de formă. „Sufragiul universal, o Adunare Constituantă, un parlament sunt doar o formă, un fel de promisiune, care nu schimbă cu nimic adevărata stare de fapt" *{Statul,* discurs ţinut pe 11 iulie 1919). Acest lucru este

adevărat *a fortiori* şi în cazul statului postrevoluţionar. Dat fiind că proletariatul se află la putere, niciun alt obiectiv nu are o importanţă în sine în afară de păstrarea acelei puteri; toate problemele organizatorice sunt subordonate necesităţii de a conserva dictatura proletariatului.

Dictatura proletariatului va aboli – nu provizoriu, ci permanent – sistemul parlamentar şi separarea puterii legislative de cea executivă. Aceasta va fi principala diferenţă dintre republica sovietică şi regimul parlamentar. La al VILlea Congres al Partidului Comunist Rus (Bolşevic) din martie 1918, Lenin a prezentat o schiţă de program care întruchipa acest principiu:

> Abolirea parlamentarismului (a separării activităţii legislative de cea executivă); unificarea activităţii statului de legiferare şi executare. Fuziunea administraţiei cu legislaţia.

Cu alte cuvinte, conducătorii vor face legile, după care vor guverna fără a putea fi controlaţi de nimeni. Dar cine sunt conducătorii? În aceeaşi schiţă de program, Lenin sublinia că libertatea şi democraţia nu sunt destinate tuturor, ci numai maselor muncitoare şi exploatate, în vederea eliberării lor. La începutul revoluţiei, Lenin spera să obţină nu numai susţinerea proletarilor, ci şi pe cea a ţărănimii muncitoare (pe care o diferenţia astfel de chiaburi); curând însă a devenit evident că dacă întreaga ţărănime susţinea revoluţia împotriva marilor proprietari de pământ, ea se arăta mult mai puţin entuziastă faţă de cea de-a doua fază. Partidul îşi pusese încă de la început speranţele în aprinderea focului luptei de clasă în zona rurală şi a încercat să îi agite pe ţăranii săraci şi pe argaţii din ferme împotriva ţăranilor mai înstăriţi, *inter alia*$_y$ prin intermediul aşa- ziselor „Comitete ale săracilor”. Rezultatele au fost slabe şi era clar că interesul comun al ţăranilor ca o clasă aparte era, în general, mai puternic decât conflictul dintre ţăranii săraci şi chiaburi. Lenin a început imediat să susţină opţiunea pentru „neutralizarea” ţărănimii în întregul său, iar la al X-lea Congres al Partidului din mai 1921, în ajunul lansării NEP, a declarat:

> Noi spunem ţăranilor deschis, cinstit, fără niciun fel de înşelăciune: ca să păstrăm calea spre socialism, vă vom face vouă, tovarăşi ţărani, o serie întreagă de concesii, însă numai în anumite limite, într-o anumită măsură şi, fireşte, noi înşine vom aprecia în ce măsură şi în ce limite. *(Cuvânt de încheiere la raportul asupra impozitului în natură,* A Zecea Conferinţă Generală a P.C. [B] din Rusia)

Primul slogan „de tranziţie”, cel al dictaturii proletariatului şi al ţăranilor nevoiaşi, nu fusese niciodată nimic mai mult decât o iluzie sau un instrument al propagandei. Partidul a recunoscut la momentul potrivit că dictatura proletariatului urma să fie exercitată asupra întregii ţărănimi, care nu avea, aşadar, niciun cuvânt de spus în deciziile asupra chestiunilor care o priveau cel mai mult, deşi rămânea un obstacol care trebuia luat în considerare. Situaţia fusese limpede încă de la început: după cum arătaseră alegerile din noiembrie, dacă ţăranii ar fi deţinut o parte din putere, ţara ar fi trebuit guvernată de socialiştii revoluţionari, cu minoritatea bolşevică în opoziţie.

Proletariatul nu îşi împărţea, aşadar, dictatura cu nimeni. În ceea ce priveşte chestiunea „majorităţii”, ea nu l-a preocupat prea mult pe Lenin. În articolul *Despre iluziile constituţionaliste* (august 1917), el scria:

> ... în timp de revoluţie nu e de ajuns să constări „voinţa majorităţii”, nu, trebuie *să te dovedeşti mai puternic* în momentul hotărâtor la locul hotărâtor, trebuie *să învingi...* vedem nenumărate exemple în care o minoritate mai organizată, mai conştientă, mai bine înarmată, a impus majorităţii conştiinţa sa, a învins-o.

Era, aşadar, limpede de la bun început că minoritatea proletară nu va exercita puterea în modul descris în *Statul şi revoluţia^* ci conform principiului că proletariatul este „reprezentat” de partid. Lenin nu s-a sfiit să folosească expresia „dictatura partidului”, iar aceasta se întâmpla într-o perioadă în care partidul mai trebuia încă să răspundă criticilor şi era uneori încolţit şi obligat să fie sincer. într-un discurs din 31 iulie 1919, Lenin declara:

> Când ni se reproşează că am instaurat dictatura unui singur partid şi, după cum aţi auzit, se vine cu propunerea unui front socialist unit, spunem: „Da, este dictatura unui singur partid!” Noi militäm pentru ea şi nu ne vom clinti din această poziţie, pentru că este partidul care a câştigat, de-a lungul a zeci de ani, poziţia de avangardă a întregului proletariat industrial.

într-un document privitor la sindicate, din ianuarie 1922, după ce a menţionat „contradicţiile” care decurg din înapoierea maselor, a declarat:

> Aceste contradicţii vor duce inevitabil la dispute, neînţelegeri, fricţiuni etc. Este necesară o instanţă superioară cu suficient de multă autoritate care să rezolve pe loc toate aceste probleme. Această autoritate o reprezintă Partidul Comunist şi Federaţia Internaţională a Partidelor Comuniste din Toate Ţările: Internaţionala Comunistă.

Din punct de vedere teoretic, problema a fost clarificată de faimoasa broşură *„Stângismul”, boală a copilăriei comunismului* (1920), din care înţelegem că nu exista de fapt nicio problemă.

> însuşi felul de a pune problema ca „dictatură a partidului” *sau* „dictatură a clasei” *sau* „dictatură (a partidului) conducătorilor” *sau* „dictatură (a partidului) maselor” dovedeşte cea mai neverosimilă şi cea mai disperată formă de gândire... Toată lumea ştie că masele se împart în clase... că, cel puţin în ţările moderne, civilizate, clasele sunt conduse, de obicei şi în majoritatea cazurilor, de partide politice, că, de regulă, partidele sunt conduse de grupuri mai mult sau mai puţin stabile de persoane care se bucură de o deosebită autoritate şi influenţă, care au multă experienţă, care sunt alese în posturi de cea mai mare răspundere şi se numesc conducători. Toate acestea sunt lucruri elementare. Toate acestea sunt lucruri simple şi clare. Ce rost ar avea să fie înlocuite cu un talmeş-balmeş, cu un nou *volapuk^* (...) Pentru bolşevicul rus... toate aceste discuţii despre dictatura „de sus” *sau* „de jos”, despre dictatura conducătorilor *sau* dictatura maselor etc. nu se poate să nu-i pară ridicole, inepte şi copilăroase, aşa cum ar fî o discuţie asupra chestiunii dacă piciorul stâng este mai folositor omului decât mâna dreaptă.

Prin eliminarea chestiunii din discuţie, Lenin a lăsat a se înţelege că nu exista nicio problemă în privinţa relaţiei între o clasă şi un partid sau între un partid şi conducătorii săi şi că guvernarea exercitată de o mâna de oligarhi poate fi în mod legitim numită guvernământ de către clasa pe care pretinde că o

reprezintă, deşi nu există mijloace instituţionale care să ne arate dacă acea clasă îi doreşte sau nu ca reprezentanţi. Argumentul lui Lenin este atât de rudimentar, încât este greu de crezut că vorbea serios (în pasajul anterior, le răspundea revoluţionarilor socialişti germani care îl criticaseră într-un mod similar cu Roşa Luxemburg); cu toate acestea, se potriveşte destul de bine cu stilul său general de gândire. Dat fiind că nu există nimic „cu adevărat” în afara intereselor de clasă, orice presupusă problemă care priveşte interesele independente ale unui grup sau aparat de la guvernare este o falsă problemă: aparatele „reprezintă” clasele, iar acest lucru este „elementar”, orice altceva fiind o „prostie copilărească”.

Lenin a fost foarte consecvent în privinţa acestor chestiuni. Cum spune în lucrarea sa, *Statul şi revoluţia,* numai un ignorant sau un burghez perfid ar putea insinua că muncitorii sunt incapabili să gestioneze în mod colectiv industria, statul şi administraţia. Doi ani mai târziu, s-a dovedit că numai un ignorant sau un burghez perfid ar fi putut insinua că muncitorii sunt capabili să gestioneze direct şi în mod colectiv industria, statul şi administraţia. Era evident că industria avea nevoie de administratori individuali şi era absurd să vorbim despre „colegialitate”.

> Consideraţiile cu privire la conducerea prin colegii sunt, în general, pătrunse de un spirit al ignoranţei pure şi de ostilitate faţă de specialişti... Trebuie să determinăm sindicatele sa privească această sarcina în spiritul luptei împotriva rămăşiţelor faimosului democratism. Toate aceste ţipete pe tema numirilor de sus, toate aceste lucruri învechite şi dăunătoare, care îşi găsesc loc în diferite rezoluţii şi discuţii, trebuie să fie măturate. (Discurs la al IX-lea Congres al Partidului Comunist Rus [Bolşevic], 29 martie 1920)

> Ştie oare orice muncitor să conducă statul? Oamenii practici ştiu că astea sunt basme... Ştim că muncitorii legaţi de ţărani se lasă antrenaţi de lozinci neproletare. Câţi muncitori au condus? Câteva mii în întreaga Rusie, atâta tot. Daca vom spune că nu partidul desemnează candidaturile şi conduce, ci sindicatele înseşi, asta va suna foarte democratic, cu asta se pot obţine, poate, voturi, dar nu pentru multă vreme. Asta duce la pieirea dictaturii proletariatului. *{Raport asupra rolului şi sarcinilor*

sindicatelor, prezentat la şedinţa facţiunii comuniste a celui de Al Doilea Congres General al Muncitorilor Mineri din Rusia)

Dar dictatura proletariatului nu poate fi exercitată printr-o organizaţie care include întreaga clasă (...) Poate fi exercitată doar de o avangardă care a absorbit energia revoluţionară a clasei. *(Sindicate, situaţia actuală şi greşelile* lui Troţki, discurs ţinut la 30 decembrie 1921)

Devine astfel evident, printr-o dialectică aparte, că o guvernare proletară ar însemna distrugerea dictaturii proletariatului, o concluzie perfect plauzibilă având în vedere interpretarea dată de Lenin acestui din urmă termen. Devine evident şi că „adevărata" democraţie înseamnă abolirea tuturor instituţiilor care au fost până în acel moment privite ca democratice. În privinţa acestui ultim aspect, limbajul folosit de Lenin nu este chiar unul consecvent; în unele situaţii, el a preamărit puterea sovietică drept cea mai înaltă formă a democraţiei, pentru că însemna guvernarea de către popor, deşi alteori a stigmatizat democraţia ca pe o invenţie burgheză. Aceste incoerenţe au produs nişte contradicţii amuzante, cum ar fi cea din discursul său la al IILlea Congres al sovietelor, din 25 ianuarie 1918:

Democraţia este una dintre formele statului burghez, pe care o susţin toţi trădătorii adevăratului socialism care se află acum la conducerea socialismului oficial şi care afirmă că democraţia este în contradicţie cu 1 J
dictatura proletariatului. Atât timp cât democraţia nu a depăşit cadrul orânduirii burgheze, noi am fost pentru democraţie, dar, de îndată ce am întrezărit în întreaga desfăşurare a revoluţiei primele licăriri de socialism, ne-am situat pe poziţii care apară cu fermitate şi hotărâre dictatura

proletariatului. (Cuvânt de încheiere la Raportul Consiliului Comisarilor Poporului în cadrul celui de Al Treilea Congres General al Sovietelor de Deputaţi ai Muncitorilor, Soldatilor şi Ţăranilor din Rusia)

Cu alte cuvinte, trădătorii socialismului susţin că democraţia este opusul dictaturii, dar noi am abandonat democraţia în favoarea dictaturii, care este opusul ei. Aceste stângăcii indică faptul că Lenin era conştient de eroziunea cotidiană a ceea ce mai rămăsese din puţinele instituţii democratice, dar

dorea din când în când să invoce termenul de „democraţie” cu rezonanţele sale virtuoase.

Imediat după revoluţie, libertăţile democratice tradiţionale pe care bolşevicii le revendicaseră insistent până în momentul în care au ajuns la putere s-au dovedit a fi arme ale burgheziei. Scrierile lui Lenin confirmă în mod repetat acest fapt, cel puţin în ceea ce priveşte libertatea presei.

> „Libertatea presei[11] într-o societate burgheză înseamnă libertatea *pentru bogătaşi* de a înşela, perverti şi prosti sistematic, neîncetat, zi de zi, prin ziare scoase în milioane de exemplare, masele exploatate şi asuprite ale poporului, sărăcimea. *(Cum să asigurăm succesul Adunării Constituante)*

Prin contrast, „libertatea presei înseamnă: toţi cetăţenii pot da publicităţii în mod liber orice opinie a lor” *(ibidem).* Toate acestea se spuneau în ajunul revoluţiei, dar câteva zile mai târziu lucrurile aveau să se schimbe.

> Noi am declarat şi mai înainte că, dacă vom lua puterea în mâinile noastre, vom interzice ziarele burgheze. A tolera existenţa acestor ziare înseamnă să încetezi să mai fii socialist. (Discurs în Comitetul Executiv Central, 17 noiembrie 1917)

Lenin a promis – şi s-a ţinut de cuvânt – că „nu ne vom lăsa înşelaţi de lozincile – care sună atât de frumos – libertăţii, egalităţii şi voinţei majorităţii” (Cuvântare despre înşelarea poporului prin lozincile libertăţii şi egalităţii, Primul Congres pe întreaga Rusie al învăţământului Extraşcolar).

> în momentul în care s-a ajuns la răsturnarea puterii capitalului în întreaga lume sau fie chiar şi într-o singură ţară (...), toţi cei care, într-un asemenea moment politic, folosesc cuvântul „libertate[11] în general şi care, în numele acestei libertăţi, merg împotriva dictaturii proletariatului, toţi aceştia nu fac decât să-i ajute pe exploatatori, şi nimic altceva; ei sunt alături de aceştia deoarece, dacă nu este subordonată intereselor eliberării muncii de sub jugul capitalului, libertatea este o înşelăciune. (Discurs din 19 mai 1919)

Acest punct de vedere a fost exprimat în modul cel mai clar şi mai concis la al III-lea Congres al Cominternului:

> Atâr timp cât nu exista un rezultat general definitiv, aceasta

> stare de război îngrozitor va continua să existe. Şi noi spunem: *A la guerre comme a la guerre^* nu promitem nicîun fel de libertate şi ni ci un fel de democraţie. (Raport asupra tacticii P.C. din Rusia, 5 iulie 1921)

întreaga problemă a instituţiilor reprezentative, a drepturilor civile, a drepturilor minorităţilor (sau ale majorităţii), a controlului asupra guvernului şi toate problemele constituţionale în general, toate acestea sunt reduse la tăcere de maxima *ă la guerre comme ă la guerre,* iar războiul trebuie să continue până când comunismul va triumfa în toată lumea. Mai ales, şi acesta este de fapt miezul problemei, tot ceea ce înseamnă ideea de *lege* privită ca sistem de mediere socială încetează să existe. întrucât legea nu este „nimic altceva" decât instrumentul prin care o clasă o domină pe alta, nu există în mod evident nicio diferenţă esenţială între domnia legii şi conducerea prin forţă; tot ceea ce contează este care dintre clase deţine poziţia dominantă. Intr-o scrisoare către D.I. Kurski din mai 1922, Lenin scria: „Justiţia nu trebuie să înlăture teroarea... ea trebuie s-o fundamenteze şi s-o

legifereze principial, clar, fără fals şi fără înfloriturî" *{Scrisoare către D.I. Kurski).* Intr-o schiţă de amendament la Codul Penal care însoţea scrisoarea, el propunea formularea:

> Propaganda sau agitaţia care dă în mod obiectiv concursul acelei părţi a burgheziei internaţionale care nu recunoaşte egalitatea în drepturi a sistemului comunist de proprietate, care vine sa ia locul capitalismului şi tinde spre răsturnarea acestuia prin violenţa, fie pe cale de intervenţie, fie de blocadă, fie prin spionaj, finanţarea presei şi alte mijloace asemănătoare, se sancţionează cu pedeapsa capitală, cu comutarea ei ~ în cazul unor circumstanţe atenuante – în privarea de libertate sau expulzarea din ţară. *(Ibidem)*

La cel de-al Xl-lea Congres al Partidului Comunist Rus (Bolşevic), Lenin declara că menşevicii şi socialiştii revoluţionari care susţineau că NEP era un pas înapoi spre capitalism şi că dovedea caracterul burghez al revoluţiei vor fi împuşcaţi pentru afirmaţiile lor.

În acest mod, Lenin a pus bazele unei legislaţii

care distinge între un sistem totalitar şi unul despotic, dar nu pe baza duritǎţii, ci pe a falsitǎţii. O lege poate prevedea pedepse draconice pentru crime mărunte fără a fi o lege specific totalitară; caracteristică pentru legea totalitară este folosirea unor formulări cum sunt cele ale lui Lenin: oamenii pot fi executaţi pentru că au exprimat opinii care pot „în mod obiectiv să servească intereselor burgheziei”. Aceasta înseamnă că guvernul poate condamna la moarte pe oricine doreşte; nu există nimic de genul legii; problema nu ţine atât de severitatea Codului Penal, cât de faptul că acesta nu există decât cu numele.

Aşa cum am menţionat deja, toate acestea se petreceau într-o perioadă în care partidul nu controla încă pe deplin situaţia şi trebuia să răspundă ocazional criticilor. în mod paradoxal, frazele tăioase şi neambigue prin care Lenin solicita folosirea terorii şi nega posibilitatea democraţiei şi a libertăţii dovedeau că libertatea nu fusese încă eradicată complet. În epoca lui Stalin, când partidul nu mai trebuia să lupte cu niciun fel de critici din afara sa, limbajul terorii a fost înlocuit cu cel al democraţiei; în special în ultimii ani ai conducerii lui Stalin, sistemul sovietic era prezentat drept întruparea supremă a guvernării populare şi a oricărui fel de libertate democratică. Dar, în timpul lui Lenin, conducătorii trebuiau să răspundă nu numai în Rusia, ci şi în restul Europei acelor lideri socialişti care protestau energic împotriva ideii că dictatura proletariatului presupunea distrugerea democraţiei. Atacul lui Kautsky asupra sistemului sovietic din lucrarea *Dictatura proletariatului* (1918) a atras după sine o replică furioasă din partea lui Lenin în *Revoluţia proletară şi rebelul Kautsky* (1918), în care el relua atacurile asupra imbecililor care vorbeau despre democraţie fără a ţine cont de conţinutul de clasă al acesteia, ascunzând în mod voit faptul că democraţia burgheză era o democraţie pentru burghezie şi democraţia proletară o democraţie pentru proletariat. Kautsky susţinea că, atunci când vorbise despre „dictatura proletariatului”, Marx avusese în vedere conţinutul

de clasă al regimului, şi nu metodele sale de guvernare; instituţiile democratice, din perspectiva lui Kautsky, nu numai că erau compatibile cu guvernarea proletară, ci erau chiar o condiţie a acesteia. Pentru Lenin, toate acestea erau nişte absurdităţi. Dacă proletariatul guverna, trebuia să guverneze prin forţă, iar dictatura însemna guvernare prin forţă, şi nu prin lege.

7. *Scrierile lui Troţki despre dictatură*

Următoarea broşură a lui Kautsky, *Terorism şi comunism*^ a primit un răspuns din partea lui Troţki într-o lucrare care purta acelaşi titlu (în 1920 a apărut o traducere în engleză a lucrării, purtând titlul *The Defence of Terrorism [Apărarea terorismului])*. Acest text surprinzător este, într-un anumit sens, chiar mai categoric decât

declaraţiile lui Lenin. Troţki, care anticipase în 1903 că teoria partidului formulată de Lenin va duce la tirania unui singur om, fusese, până în 1920, total convertit la această teorie. Broşura merită atenţie pentru că include cea mai generală expunere, scrisă pe vremea când se afla la putere, a teoriei statului aflat sub dictatura proletară şi, de asemenea, cea mai explicită descriere a ceea ce se numeşte astăzi sistem totalitar. Lucrarea a fost scrisă, ce este drept, în timpul războiului civil şi al războiului cu Polonia, despre care Troţki a spus cu o neobişnuită naivitate: „Sperăm să obţinem victoria, pentru că avem toate drepturile istorice la ea”, dar este evident că aspiră să fie o lucrare de teorie generală; mulţimea citatelor din discursurile anterioare ale lui Troţki arată
că[5] el nu susţine pur şi simplu o teză inflamată[5] de temperatura înaltă a momentului. El prezintă principiile generale ale dictaturii proletariatului în acelaşi mod ca Lenin. Democraţia burgheză este o şarlatanie; problemele serioase în războiul de clasă nu sunt rezolvate prin vot, ci prin forţă; pe timpul revoluţiei, soluţia este să lupţi pentru putere şi nu să aştepţi prosteşte constituirea unei „majorităţi”; a

respinge teroarea înseamnă a respinge socialismul (cel care îşi doreşte scopurile trebuie să îşi dorească şi mijloacele); sistemele parlamentare şi-au trăit traiul, ele au reflectat în principal interesele claselor intermediare, în timp ce în epoca revoluţionară numai proletariatul şi burghezia mai sunt clase semnificative; vorbăria despre „egalitatea în faţa legii", drepturile civile etc. este în momentul prezent numai un delir metafizic; este corect că Adunarea Constituantă a fost dizolvată, fie şi numai pentru că sistemul electoral era depăşit de derularea prea rapidă a evenimentelor şi pentru că Adunarea nu reprezenta voinţa poporului; este corect că au fost împuşcaţi ostatici (zz *la guerre comme ă la guerre)*; libertatea presei nu poate fi permisă, pentru că le serveşte duşmanului de clasă şi aliatilor săi, mensevicii şi socialiştii revoluţionari; este inutil să se vorbească despre „adevăr" sau despre cine are dreptate, aceasta nu este o dezbatere academică, ci o luptă pe viaţă şi pe moarte; drepturile individuale sunt nişte prostii irelevante şi, „în ce ne priveşte, nu am fost niciodată interesaţi de vorbăria kantian-preoţească şi cea a quakerilor vegetarieni despre «sacralitatea vieţii umane»„ *(The Defence of Terrorism)*. Comuna din Paris a fost învinsă din cauza scrupulelor de sentimentalism şi umanism; într-o dictatură a proletariatului, partidul trebuie să fie cea mai înaltă instanţă de apel şi trebuie să aibă ultimul cuvânt în toate chestiunile importante; „Supremaţia revoluţionară a proletariatului presupune supremaţia unui partid politic chiar în cadrul proletariatului, cu un program clar de acţiune şi o disciplină internă fără cusur" *(ibidem}*| „Dictatura Sovietelor a devenit posibilă doar prin intermediul dictaturii partidului" *(ibideni).*

Troţki răspunde, cu toate acestea, unor întrebări pe care Lenin le-a evitat sau Ie-a trecut cu vederea.

> Ce garanţie avem – ne întreabă unii oameni cuminţi – că partidul vostru este chiar acela care exprimă interesele dezvoltării istorice? Distrugând sau împingând alte partide în ilegalitate, le-aţi eliminat din competiţia politica şi, prin aceasta, v-aţi lipsit de posibilitatea de a vă testa propria direcţie de acţiune.

Troţki răspunde:

> Această idee este dictată de o concepţie pur liberală asupra cursului revoluţiei. Intr-o perioadă în care toate antagonismele îşi asumă un caracter deschis şi lupta politică se transformă rapid în război civil, partidul aflat la conducere are suficiente repere materiale prin care să îşi testeze direcţia de acţiune fără a lăsa liberă circulaţia ziarelor mensevice.
>
> Noske i-a zdrobit pe comunişti, dar ei au renăscut. Noi i-am suprimat pe menşevici şi pe socialiştii revoluţionari, iar ei au dispărut. Acest criteriu este suficient pentru noi.

Aceasta este una dintre cele mai edificatoare formulări teoretice ale bolşevismului, din care rezultă că „dreptatea" unei mişcări istorice sau a unui stat trebuie judecată în funcţie de succesul pe care l-a avut acţiunea sa violentă. Noske nu a reuşit să îi zdrobească pe comuniştii germani, însă Hitler a făcut-o; ar rezulta, aşadar, după regula lui Troţki, că Hitler „a exprimat interesele dezvoltării istorice". Stalin i-a lichidat pe troţkiştii din Rusia, iar aceştia au dispărut, prin urmare, este limpede că Stalin, şi nu Troţki, a reprezentat progresul istoric.

Din principiul guvernării de către o avangardă rezulta, desigur, ca...

> ... „independenţa" continuă a mişcării sindicale în perioada revoluţiei proletare este o imposibilitate la fel de mare ca politica de coaliţie. Sindicatele au devenit cele mai importante organizaţii economice ale proletariatului aflat la putere. De aceea, ele se află sub conducerea Partidului Comunist. Nu numai chestiunile de principiu ale mişcării sindicale, ci şi problemele serioase ale organizării acesteia sunt supuse deciziilor Comitetului Central al partidului nostru... [Sindicatelel sunt organele de producţie ale Statului Sovietic şi îşi asumă responsabilitatea pentru destinul acestuia nu opunându-i-se, ci identificându-se cu el. Sindicatele au devenit organizatorii disciplinei muncii. Ele cer de la muncitori să depună un efort de muncă intens, în condiţiile cele mai grele. *(Jbidem)*

Statul este organizat, desigur, în interesul maselor muncitoreşti.

> Aceasta nu exclude insa elementul constrângerii sub toate formele sale, atât sub cele mai uşoare, cât şi sub cele extrem de dure. *(Ibidem)*

în noua societate, constrângerea nu doar că nu va dispărea, dar va juca un rol esenţial:

> Principiul muncii obligatorii este, pentru comunişti, în afara oricărei discuţii (...) Singura soluţie la dificultăţile economice, care este corectă *atât din punctul de vedere al principiilor,* cât *şi al practicii* este tratarea populaţiei întregii ţări ca pe rezervorul de forţă de muncă necesară (...) Principiul în sine al muncii obligatorii a înlocuit în mod radical *şi permanent* principiul liberei angajări în acelaşi mod în care socializarea mijloacelor de producţie a înlocuit proprietatea capitalistă.

Munca trebuie militarizată:

> Ne opunem (...) sclaviei capitaliste printr-o munca reglementată social pe baza unei planificări economice, obligatorie pentru întregul popor şi, în consecinţă, obligatorie pentru fiecare muncitor din ţară (...) Bazele militarizării muncii sunt acele forme de obligaţie statală fără de care înlocuirea economiei capitaliste cu voinţa socialista va rămâne întotdeauna o vorbă goală (...) Nicio formă de organizare socială cu excepţia armatei nu s-a considerat vreodată îndreptăţită să îşi subordoneze cetăţenii într-o asemenea măsură şi să îi controleze atât de complet prin voinţa sa ca Statul Dictaturii Proletare, care se consideră îndreptăţit sa facă asta, şi o va face.

> Nu avem o altă cale spre socialism în afara reglementării autoritare a forţelor economice şi a resurselor tarii, a distribuţiei centralizate a forţei de muncă în conformitate cu planul general al Statului. Starul Muncii se consideră împuternicit să trimită fiecare muncitor în locul în care este nevoie de munca lui.

> Tânărul Stat Socialist are nevoie de sindicate nu pentru a lupta pentru condiţii mai bune de muncă – aceasta este sarcina organizării sociale şi statale în întregul ci ci pentru a organiza clasa muncitoare în vederea producţiei, pentru a educa, disciplina, distribui, grupa, reţine anumite categorii şi anumiţi muncitori la posturile lor în mod permanent.

în rezumat...

> ... drumul spre socialism trece prin perioada celei mai solide întăriri a principiului Statului (...) înainte de a dispărea, Statul preia forma dictaturii proletariatului, adică a celei mai brutale forme a Statului, care se extinde autoritar asupra tuturor sferelor vieţii cetăţenilor.

Lucrurile sunt, aşadar, exprimate cât se poate de clar. Statul dictaturii proletariatului este descris de

Troţki ca un uriaş lagăr de concentrare permanent, în care conducerea statală exercită o putere absolută asupra fiecărui aspect al vieţii cetăţenilor şi decide câtă muncă trebuie aceştia să presteze, ce fel de muncă şi în ce loc. Indivizii nu sunt decât nişte simpli executanţi. Constrângerea este universală şi orice organizaţie care nu reprezintă o parte a statului i se împotriveşte în mod necesar, fiind astfel şi o inamică a proletariatului. Toate acestea, desigur, sunt impuse în numele unui tărâm ideal al libertăţii, a cărui venire este aşteptată după un interval nedefinit de timp istoric. Troţki oferă – se poate spune – o exprimare completă a principiilor socialismului, aşa cum au fost ele înţelese de bolşevici. Trebuie însă să remarcăm că nu ni se spune în mod clar ce anume va înlocui, din punctul de vedere al marxismului, libera angajare a forţei de muncă, care, în conformitate cu tezele lui Marx, este o formă de sclavie, pentru că înseamnă că omul trebuie sa îşi vândă forţa de muncă pe piaţă, adică să se considere o marfa şi să fie tratat în consecinţă de către societate. Dacă este abolită libera angajare, singurele modalităţi de a-i determina pe oameni să muncească şi să producă venit sunt constrângerea fizică sau motivaţia morală (entuziasmul pentru muncă). Cea din urmă a fost, desigur, ridicată în slăvi atât de Lenin, cât şi de Troţki, dar ei au descoperit foarte repede că era fantezist să se bazeze pe motivaţia morală ca pe o sursă permanentă a efortului. Nu mai rămânea decât constrângerea, şi nu constrângerea capitalistă bazată pe necesitatea câştigării traiului, ci forţa fizică brută, frica de închisoare, agresiunea fizică şi moartea.
[1]

8. Lenin, ideolog al totalitarismului

Lenin, care atunci când era vorba de chestiuni practice importante era mai puţin doctrinar decât Troţki, s-a îndepărtat de propriile sale principii cel puţin în două privinţe* În primul rând, a recunoscut că sindicatele aveau de jucat un rol nu numai în obţinerea producţiei planificate, ci şi în apărarea muncitorilor în faţa statului, deşi anterior, în spiritul logicii marxismului, susţinuse la fel ca Troţki că aceasta ar însemna apărarea clasei muncitoare de ea însăşi, ceea ce era absurd. în al doilea rând, a admis că statul avea de suferit din cauza „deformărilor birocratice”, deşi nu era clar cum se potrivea această afirmaţie cu sistemul său mental; din punctul de vedere al intereselor de clasă, birocraţia capitalistă era un instrument de dominaţie, în timp ce birocraţia socialistă era unul de eliberare. Se pare că bunul său simţ l-a ajutat ca, în privinţa ambelor chestiuni, să sacrifice dogmele în favoarea realităţii, dar, din nefericire, el a înţeles cum stăteau lucrurile prea târziu pentru a mai putea face ceva. în orice caz, pentru fiecare cuvânt spus în favoarea independenţei sindicatelor el a spus zece despre pericolul sindicalismului şi nu a oferit niciun remediu pentru birocraţie în afară de şi mai multă birocraţie. Orice iluzie că partidul în sine ar fi putut fi o enclavă a libertăţii de exprimare şi a criticii deschise, care erau suprimate în restul societăţii, ducea inevitabil la o dezamăgire imediată. Lenin însuşi, după cum am văzut, nu a privit niciodată clicile sau disputele din cadrul partidului ca pe un indiciu de bun augur, încă din 1910, pe vremea luptelor cu otzoviştii şi a sloganului „libertate completă pentru gândirea revoluţionară şi filosofică”, el scria:

> Acest slogan este complet oportunist. În toate ţările, acest gen de slogan a fost propus în sânul partidelor socialiste numai de oportunişti, iar în practică, nu a însemnat decât „libertatea” de a corupe clasa muncitoare cu ideologia burgheză. „Libertatea de gândire” (adică libertatea presei, libertatea de exprimare şi de conştiinţă) o cerem din partea *statului* (şi nu a partidului), împreună cu libertatea de asociere. *(Facţiunea Vperyod,*

septembrie 1910)

Aceste fraze se refereau, bineînţeles, la statul burghez. Din momentul în care autoritatea statului era identificată cu cea a partidului, regulile care se aplicau libertăţii critice ar trebui să fie, desigur, aceleaşi atât pentru stat, cât şi pentru partid. *Gleichschaltung'\A* partidului a durat ceva mai mult, dar şi aceasta era inevitabil; problema a fost în principiu rezolvată la cel de-al X-lea Congres, în martie 1921, prin atacul lui Lenin asupra fracţionalismului şi a „luxului de a studia nuanţele opiniilor” şi prin afirmaţia sa că „trebuie să subliniem cât se poate de clar că nu puteam pleda pentru deviaţii şi că trebuie să le punem capăt”, în anii de după moartea lui Lenin era imposibil să împiedici total formarea făţişă a unor grupări şi „platforme” în cadrul partidului sau, mai degrabă, în cadrul aparatului de partid, dar, la scurtă vreme după aceea, s-a ocupat de „deviaţiile” reale sau imaginare chiar braţul înarmat al statului, iar idealul unităţii a fost realizat cu metode poliţieneşti.

Chiar dacă se poate spune că doctrina lui Lenin şi stilul său de gândire au pus bazele sistemului totalitar, acest fapt nu s-a datorat principiilor folosite pentru justificarea terorii şi pentru reprimarea libertăţilor civile. Atunci când se declanşează un război civil, este posibil să se adopte de ambele părţi măsuri extreme care ţin de terorism. Suprimarea libertăţilor civile pentru a menţine şi întări regimul nu se transformă în totalitarism dacă nu este însoţită de principiul că orice activitate – economică, culturală etc. – trebuie subordonată complet scopurilor statului; şi, pe lângă faptul că acţiunile îndreptate împotriva regimului sunt interzise şi sunt pedepsite fără milă, nu există niciun fel de acţiune politică „neutră”, iar cetăţeanul individual nu are dreptul să facă nimic din ceea ce nu aparţine obiectivelor statului; că acest cetăţean este proprietatea statului şi este tratat ca atare de acesta. Sistemul sovietic, care a preluat aceste principii de Ia Rusia ţaristă şi le-a dus la un grad mult mai mare de perfecţiune, este în acest sens tot creaţia lui

Lenin.

Lenin nu a crezut niciodată în posibilitatea de a fi imparţial sau neutru în vreo sferă a vieţii, inclusiv în filosofie. Oricine pretindea că nu aparţine niciunui partid sau se declara neutru era pentru el un duşman deghizat. Atacând sindicatul lucrătorilor feroviari la scurt timp după revoluţie, pe 1 decembrie 1917? Lenin a declarat la Congresul Sovietelor Reprezentanţilor Ţăranilor:

> Intr-un moment de luptă revoluţionară, când fiecare minut contează, când dezacordul şi neutralitatea îi permit duşmanului să-şi strecoare mesajul, când acesta va fi cu siguranţă auzit şi când nimeni nu se grăbeşte să-i ajute pe oameni în lupta pentru drepturile lor sacre, nu pot numi o asemenea poziţie „neutralitate”; nu este neutralitate; un revoluţionar ar numi-o „agitaţie”.

în politică, la fel ca în orice alt domeniu, nu existau oameni „neutri”. Oricare ar fi fost problema de care Lenin se ocupa la un moment dat, tot ceea ce îl interesa era dacă aceasta era benefică sau dăunătoare pentru revoluţie sau, mai apoi, pentru guvernul sovietic. Cele patru scurte articole pe care le-a scris despre Tolstoi între 1910 şi 1911, după moartea scriitorului, sunt un exemplu tipic. Tema centrală a lui Lenin era existenţa a „două aspecte” în opera lui Tolstoi: primul, reacţionar şi utopic (perfecţiunea morală, caritatea faţă de toţi oamenii şi lipsa de rezistenţă faţă de rău), al doilea, „progresist” şi critic (descrierea oprimării şi a nefericirii ţăranilor, a ipocriziei claselor înalte şi a Bisericii etc.). Aspectul „reacţionar” al doctrinei lui Tolstoi era scos în evidenţă de reacţionari, însă aspectul „progresist” putea furniza un „material util” pentru obiectivul trezirii maselor chiar dacă lupta politică avea scopuri mult mai largi decât critica lui Tolstoi. Articolul lui Lenin din 1905, *Organizarea Partidului şi literatura Partidului,* a fost decenii întregi şi mai este încă folosit pentru a justifica ideologic servitutea cuvântului scris în Rusia. S-a susţinut că el se referă numai la literatura politică, ceea ce este inexact, pentru că se referă la orice cuvânt scris. Articolul conţine lozincile: „Jos cu scriitori nepartizani!”; „Jos cu supraoamenii

literari!”; „Literatura trebuie să devină o parte a cauzei comune a proletariatului, «un ciocan şi o nicovală» a unui singur măreţ mecanism social-democrat, pus în mişcare de întreaga avangardă cu conştiinţă politică a întregii clase muncitoare.” Iar „intelectualilor isterici” care deplâng această atitudine aparent birocratică, Lenin le spune că nu poate exista o nivelare mecanică în domeniul literaturii, ci trebuie să existe loc pentru iniţiativă personală, imaginaţie etc.; cu toate acestea, lucrările literare trebuie să aparţină realizărilor partidului şi trebuie să fie controlate de partid. Aceste rânduri au fost, desigur, scrise în timpul luptei pentru „democraţia burgheză”, având la bază premisa că Rusia avea să se bucure în curând de libertate de exprimare, dar că membrii „literaţi” ai partidului vor trebui să demonstreze în scrierile lor o gândire de partid; la fel ca în alte cazuri, această obligaţie a devenit generală atunci când partidul a ajuns să controleze aparatul de constrângere al statului.

Discursul atât de des citat al lui Lenin de la Congresul Komsomol din 2 octombrie 1920 tratează într-un mod similar probleme etice.

> Pentru noi, morala este subordonată în întregime intereselor luptei de clasa a proletariatului... Moral este ceea ce serveşte la distrugerea vechii societăţi exploatatoare şi la unirea tuturor celor ce muncesc în jurul proletariatului, care făureşte societatea nouă, comunistă... Pentru un
> comunist, toată morala constă în această disciplină solidară şi în lupta de masă conştientă împotriva exploatatorilor. Noi nu credem într-o morală veşnică şi demascam caracterul mincinos al tuturor basmelor despre morală. *(Sarcinile Uniunii Tineretului,* Cuvântare rostită la al III-lea Congres General al Uniunii Tineretului Comunist din Rusia)

Ar fi greu să interpretăm aceste cuvinte în alt sens decât că tot ceea ce serveşte sau lezează interesele partidului este moralmente bun sau, respectiv, rău şi că nimic altceva nu este moralmente bun sau rău. După obţinerea puterii, menţinerea şi consolidarea conducerii sovietice au devenit singurul criteriu al moralităţii şi al valorilor culturale de orice fel. Niciun alt criteriu nu poate cântări împotriva unei acţiuni care pare să tindă spre menţinerea puterii şi niciun

fel de valori nu pot fi recunoscute pe vreo altă bază. Toate problemele culturale devin astfel întrebări tehnice şi trebuie evaluate cu un singur standard invariabil; „binele societăţii” devine ceva complet diferit de binele membrilor săi individuali. Ţine de sentimentalismul burghez, de pildă, să condamni agresiunea sau anexarea atunci când se poate demonstra că ele ajută la menţinerea puterii sovietice; este ilogic şi ipocrit să condamni tortura dacă ea serveşte intereselor puterii, care este, prin definiţie, devotată „eliberării maselor muncitoreşti”. Morala utilitaristă şi judecăţile utilitare asupra fenomenelor sociale şi culturale transformă baza originară a socialismului în opusul său. Toate fenomenele care trezesc indignarea morală, dacă au loc într- o societate burgheză, sunt transformate în aur, ca prin atingerea lui Midas, dacă servesc intereselor noii puteri: invadarea armată a unui stat străin devine eliberare, agresiunea devine apărare, torturile reprezintă mânia nobilă îndreptată împotriva exploatatorilor. Cele mai rele excese din cei mai cumpliţi ani ai stalinismului pot fi justificate pe baza principiilor leniniste numai prin demonstrarea faptului că puterea sovietică a fost consolidată cu ajutorul lor. Diferenţa esenţială între „Epoca lui Lenin” şi „Epoca lui Stalin” nu este aceea că sub Lenin exista libertate în partid şi în societate şi sub Stalin această libertate a fost suprimată, ci aceea că pe timpul lui Stalin întreaga viaţă spirituală a popoarelor din Uniunea Sovietică a fost acoperită de valul universal al minciunii. Acesta nu s-a datorat, totuşi, numai personalităţii lui Stalin, ci şi, s-ar putea spune, evoluţiei „naturale” a situaţiei. Când Lenin vorbea despre teroare, birocraţie sau revolta antibolşevică a ţăranilor, el spunea lucrurilor pe nume. După instaurarea dictaturii staliniste, partidul (chiar dacă era atacat de duşmanii săi) nu avea în contul său nicio greşeală care să îl discrediteze, statul sovietic fiind perfect, iar dragostea oamenilor pentru regim fără limite. Schimbarea a fost naturală în sensul că într-un stat în care orice rest al controlului instituţional asupra guvernului a fost înlăturat, singura justificare a acestuia din urmă era

că el întruchipa, pe baza unui principiu prestabilit, interesele şi aspiraţiile poporului muncitor, iar aceasta ar putea fi numită o formă ideologică de legitimitate, diferită de charisma care aparţine unei monarhii ereditare sau unui regim ales pe baze legale. Omnipotenţa minciunii nu s-a datorat şireteniei lui Stalin, ci a fost singura cale de a legitima un regim bazat pe principii leniniste. Sloganul cel mai des invocat în timpul dictaturii lui Stalin, „Stalin este un Lenin al zilelor noastre”, era în acest sens unul foarte exact.

9. Martov şi ideologia bolşevică

Alături de Kautsky şi Roşa Luxemburg, Martov a fost un critic remarcabil al ideologiei şi al tacticilor bolşevice din perioada imediat următoare revoluţiei. *Bolşevismul mondial* (lucrare apărută în 1923 în limba rusă) este o culegere de articole scrise în principal între 1918 şi 1919 şi reprezintă probabil cea mai importantă încercare de a-l critica pe Lenin de pe poziţii menşevice, reprezentând aşadar o perspectivă social-democrată similară cu cea a lui Kautsky. Martov susţinea că acapararea puterii de către bolşevici în Rusia avea puţine în comun cu revoluţia proletară aşa cum era ea înţeleasă în mod tradiţional de către marxişti. Succesul bolşevismului nu se datora maturizării clasei muncitoare, ci dezintegrării acesteia şi stării de demoralizare specifice războiului. Clasa muncitoare antebelică, educată zeci de ani în spiritul socialismului de către partide, a fost pervertită de anii de măcel, iar caracterul ei s-a schimbat prin influenţa elementelor rurale, un fenomen pe care l-au suportat toate naţiunile beligerante. Autoritatea de care se bucurau cândva ideile a dispărut; marxismul rudimentar şi simplist era acum la ordinea zilei; acţiunile erau dictate de nevoile materiale directe şi de credinţa că toate problemele sociale pot fi rezolvate prin forţa armelor. Stânga socialistă fusese învinsă în încercarea sa, la întrunirea de la Zimmerwald, de a salva ceea ce mai rămăsese din mişcarea proletară. Faptul că marxismul se dezintegrase în timpul războiului, divizându-se în „patriotismul social”, pe de-o parte, şi anarho-iacobinismul bolşevic, pe de altă parte, reprezintă o confirmare a teoriei marxiste despre dependenţa conştiinţei faţă de condiţiile sociale. Clasele conducătoare comiteau, prin intermediul armatelor lor, acte de distrugere în masă, jafuri etc. şi obligau populaţia la muncă forţată. În mijlocul acestei recesiuni generalizate, bolşevismul mondial s-a ridicat pe ruinele mişcării socialiste. Punând în contrast promisiunile lui Lenin din *Statul şi revoluţia* cu realitatea

postrevoluţionară, Martov susţine totuşi că adevăratul sens al bolşevismului nu constă în restrângerea democraţiei; ideea mai veche a lui Plehanov că revoluţia ar trebui să deposedeze un timp burghezia de drepturi electorale ar fi putut fi aplicată dacă ar fi existat şi alte forme de democraţie instituţională. Ideologia bolşevică se bazează pe principiul că socialismul ştiinţific este adevărat şi că trebuie, de aceea, impus maselor care, înşelate de burghezie, nu îşi pot înţelege propriile interese; în acest scop, este necesară distrugerea parlamentului, a presei libere şi a tuturor instituţiilor reprezentative. Această doctrină – afirmă Martov – este conformă cu o anumită formă de socialism utopic; măsuri similare cu cele ale bolşevicilor figurau şi în programele propuse de babuvişti, de Weitling, Cabet sau de blanquişti. Ele sunt însă contrare materialismului dialectic. Utopiştii au dedus din principiul dependenţei spirituale a clasei muncitoare de societatea în care trăieşte că societatea trebuie transformată de o mână de conspiratori sau de o elită luminată, în timp ce masele muncitoreşti ar urma să joace rolul unui obiect pasiv. Dar concepţia dialectică exprimată, de pildă, în cea de-a treia *Teză despre Feuerbach* a lui Marx este că există o interacţiune constantă între conştiinţa umană şi condiţiile materiale şi că, pe măsură ce clasa muncitoare se luptă pentru a schimba aceste condiţii, se schimbă ea însăşi şi ajunge la eliberare spirituală. Dictatura unei minorităţi nu poate educa nici societatea, nici pe dictatorii înşişi. Proletariatul poate doar să preia controlul asupra realizărilor societăţii burgheze atunci când devine capabil să preia iniţiativa în calitate de clasă şi nu poate face asta în condiţiile despotismului, ale birocraţiei şi ale terorii.

Bolşevicii, continuă Martov, nu au dreptul să apeleze la formulările lui Marx referitoare la dictatura proletariatului şi la distrugerea sistemului statal anterior. Marx a atacat legea electorală în numele dreptului universal de a fî ales şi al suveranităţii populare, şi nu în numele despotismului unui singur partid. El a pledat pentru abolirea

instituţiilor antidemocratice ale statului democratic – poliţia, forţa militară permanentă, birocraţia centralizată dar nu şi pentru abolirea democraţiei în sine; dictatura proletariatului însemna pentru el nu o anumită formă de guvernare, ci un anumit tip de societate. Leninişti au proclamat, pe de altă parte, sloganul anarhist al desfiinţării aparatului de stat, căutând în acelaşi timp să-l reconstruiască sub cea mai despotică formă cu putinţă.

Disputa dintre Lenin şi Martov se încheia astfel în acelaşi punct în care începuse în 1903. Martov lua în serios ceea ce spunea despre domnia clasei muncitoare, în timp ce pentru Lenin, dacă era lăsată de capul ei, clasa muncitoare nu putea produce decât o ideologie burgheză, iar a-i acorda acesteia o putere reală ar fi condus la o reinstaurare a capitalismului.

Lenin avea dreptate când scria, în august 1921, că „sub lozinca «mai multă încredere în forţele clasei muncitoare» se urmăreşte acum, de fapt, întărirea influenţei menşevice şi anarhiste: în primăvara anului 1921, Kronstadt-ul a arătat şi a dovedit în mod clar acest lucru” *{Timpuri noi, greşeli vechi sub o formă noua).*

Martov dorea ca statul să preia controlul asupra tuturor instituţiilor democratice ale trecutului şi să le sporească dimensiunea; statul lui Lenin era comunist numai în măsura în care comuniştii deţineau monopolul puterii în cadrul său. Martov credea în continuitatea culturală; pentru Lenin, singura „cultură” care ar fi trebuit preluată de la burghezie consta într-o serie de abilităţi tehnice şi administrative. Totuşi, Martov greşea când îi acuza pe bolşevici că exprimă prin ideologia lor foamea maselor demoralizate de a poseda bunuri materiale. Această concepţie se născuse din jaful în masă care a caracterizat prima fază a revoluţiei, însă nici Lenin, nici vreun alt lider bolşevic nu priveau jaful ca pe o expresie a doctrinei comuniste. Dimpotrivă, Lenin susţinea că o productivitate a muncii sporită era simbolul superiorităţii socialiste; în înfăptuirea socialismului, el se baza, în principal, dacă nu în totalitate, pe progresul tehnologic. El scria, de

exemplu, că dacă s-ar fi construit reţele de centrale electrice regionale, ceea ce ar fi luat, totuşi, cel puţin zece ani, până şi cele mai înapoiate regiuni din Rusia ar trece direct la socialism fără niciun stadiu intermediar *(Impozitul în natură).* În realitate, bolşevicii au fost cei care au introdus ideea că indicii producţiei globale sunt dovada fundamentală a succesului socialismului, deşi, desigur, fără a folosi atât de multe cuvinte, ei au sanctificat principiul producţiei în sine indiferent dacă face sau nu mai bună viaţa producătorilor, adică a întregii comunităţi muncitoare. Acesta era un aspect important, deşi nu era singurul, al cultului puterii statului privit ca valoare supremă.

10. Lenin polemistul. Geniul lui Lenin

Cea mai mare parte a operei publicate a lui Lenin constă în atacuri şi polemici. Cititorul este invariabil izbit de brutalitatea şi agresivitatea stilului său, care nu au termen de comparaţie în întreaga literatură socialistă. Polemicile sale sunt pline de insulte şi de o deriziune lipsită de umor (de fapt, Lenin nu avea deloc simţul umorului). Nu conta deloc dacă cei atacaţi erau „economişti”, menşevici, cădeţi, Kautsky, Troţki sau „adversarii muncitorilor”; când nu era un lacheu al burgheziei şi al moşierimii, preopinentul său era o prostituată, un clovn, un mincinos, un ticălos de doi bani ş.a.m.d. Acest stil gâlcevitor avea să devină obligatoriu în scrierile sovietice asupra temelor cotidiene, deşi sub o formă stereotipă, birocratică şi golită de pasiune personală. Dacă se întâmplă cumva ca preopinentul lui Lenin să spună ceva cu care Lenin era de acord, atunci el „este obligat să admită” că lucrurile aşa stăteau; dacă o dispută izbucnea în tabăra inamicului, unuia dintre cei implicaţi „i-a scăpat” adevărul despre celălalt; dacă autorul unei cărţi sau articol nu a menţionat ceva despre care Lenin credea că ar fi trebuit menţionat, înseamnă că insul „a trecut sub tăcere” acel ceva. Adversarul său socialist de moment „nu poate înţelege ABC-ul marxismului”; dacă, totuşi, Lenin se răzgândeşte cu privire la

chestiunea aflată în discuţie, cel care nu „poate înţelege ABC-ul marxismului” este cel care susţine ceea ce Lenin susţinuse cu o zi înainte. Toată lumea este[3] tot timpul suspectată[3] de cele mai rele intenţii; oricine are păreri diferite de ale lui Lenin chiar şi în cele mai neînsemnate privinţe este un trişor sau, în cel mai bun caz, un copil tâmpit.

Scopul acestei metode nu era acela de a-şi satisface vreo antipatie personală şi cu atât mai puţin de a ajunge la adevăr, ci de a obţine un rezultat practic. Lenin însuşi a confirmat acest fapt („i-a scăpat”, cum ar fi spus el despre oricine altcineva) la un moment dat, în 1907. În ajunul reuniunii cu menşevicii, Comitetul Central l-a adus pe Lenin în faţa unui tribunal de partid din cauza atacurilor „de nepermis” asupra menşevicilor; Lenin scrisese într-o broşură, printre altele, că menşevicii din Sankt-Peters burg au „intrat în negocieri cu Partidul Cadet cu scopul de a le vinde cadeţîlor voturile muncitorilor” şi ca „au negociat cu cadeţii să îl introducă ilicit *(prolaşchit)* pe omul lor în Dumă în dauna muncitorilor, cu ajutorul cadeţîlor”. Lenin şi-a explicat acţiunea în faţa tribunalului în felul următor:

> Această formulare urmăreşte să provoace în inima cititorului ură, aversiune, dispreţ faţă de oamenii care săvârşesc asemenea acte. Această formulare nu urmăreşte să-l convingă pe adversar, ci să distrugă rândurile lui, nu urmăreşte să îndrepte greşeala adversarului, ci să nimicească, să şteargă de pe faţa pământului organizaţia lui. Această formulare este, într-adevăr, de natură să stârnească gândurile cele mai rele, suspiciunile cele mai grave faţă de adversar şi, spre deosebire de formularea care caută să convingă şi să îndrepte, ea într-adevăr seamănă discordie în rândurile proletariatului. (Raport către Congresul al V-lea al P.M.S.D.R. cu privire la sciziunea din Petersburg şi la instituirea, în legătură cu aceasta, a unei comisii de judecată în partid)

Lenin nu exprimă, totuşi, niciun regret pentru cele de mai sus. în opinia lui, este corect să instigi la ură în loc de a apela la argumente, cu excepţia cazului în care adversarul este un membru al aceluiaşi partid; iar în momentul în care fuseseră emise aceste plângeri, bolşevicii şi menşevicii erau două partide

diferite din cauza diviziunii care avusese loc. Lenin a reproşat Comitetului

Central că *„trece sub tăcere* faptul că în timpul când s-a scris broşura *n-a existat* un partid unic în organizaţia de la care ea emana (nu formal, ci în fapt), în organizaţia ale cărei scopuri era menită să le servească. E o lipsă de bună-credinţă să acuzi de «manifestare prin presă inadmisibilă pentru un membru de partid» bazându-te pe un astfel de motiv atunci când în partid există o *sciziune...* De ce? Fiindcă faptul sciziunii te obligă să acţionezi pentru *a smulge* masele de sub conducerea scizioniştilor” *(ibidem).* „Există oare limite care îngrădesc lupta admisibilă pe terenul sciziunii? într-o asemenea luptă nu se pune şi nici nu se poate pune chestiunea limitelor admisibile din punctul de vedere al partidului, deoarece sciziunea înseamnă încetarea existenţei partidului” *(ibidem).* Ar trebui să le mulţumim menşevicilor că au provocat această mărturisire a lui Lenin, care este confirmată de întreaga sa activitate: nu există nicio limită stabilită şi nu contează decât atingerea obiectivelor.

Spre deosebire de Stalin, Lenin nu a fost niciodată motivat de o răzbunare personală, el îi trata pe oameni – inclusiv pe el însuşi, ar trebui subliniat – numai ca pe nişte instrumente politice şi nişte instrumente ale procesului istoric. Aceasta este una dintre caracteristicile cele mai frapante ale personalităţii sale. Dacă raţiunile politice o cereau, el putea să umple de noroi pe cineva într-o zi şi să îi strângă mâna în ziua următoare. El l-a defăimat pe Plehanov după momentul 1905, însă a încetat să facă asta imediat după ce a aflat că Plehanov se opunea lichidatorilor şi empiriocriticiştilor şi că reprezenta, datorită bunului său renume, un aliat valoros. Până în 1917, a aruncat anatema asupra lui Troţki, dar toate acestea au fost uitate când Troţki a devenit bolşevic şi a dovedit că era un lider şi un organizator deosebit de înzestrat. A denunţat trădarea lui Zinoviev şi Kamenev atunci

când s-au opus public planului pentru insurecţia armată din octombrie, dar ulterior le-a permis să

ocupe poziţii înalte în Comintern. Când cineva trebuia atacat, toate considerentele personale erau uitate. Lenin era capabil să lase deoparte disputele dacă socotea că era posibilă o înţelegere asupra problemelor fundamentale: de exemplu, a trecut cu vederea erorile filosofice ale lui Bogdanov până când acesta i s-a opus în chestiunea reprezentării partidului în cea de-a IILa Dumă. Dar, dacă disputa se referea la un lucru pe care îl considera important în acel moment, era nemilos faţă de adversar. Lenin lua în derâdere chestiunile de loialitate personală în disputele politice. Când menşevicii l-au acuzat pe Malinovski, unul dintre liderii bolşevici, că este agent al Ohrana, Lenin a respins cu o ferocitate extremă aceste „defăimări josnice”. După Revoluţia din Februarie, s-a demonstrat că acele acuze erau adevărate şi, atunci, Lenin l-a atacat pe Rodzianko, preşedintele Dumei. Se pare că Rodzianko fusese informat de rolul lui Malinovski şi că îl determinase pe acesta să demisioneze din Dumă, dar nu le spusese bolşevicilor (care în acea perioadă acopereau cu insulte partidul lui Rodzianko) pe motivul că atunci când primise informarea din partea Ministerului de Interne şi-ar fi dat cuvântul de onoare că nu avea să o divulge. Lenin clocotea de o indignare pseudomorală faţă de faptul că duşmanii bolşevicilor se abţinuseră să-i ajute sub pretextul ridicol al „onoarei”.

O altă caracteristică a lui Lenin este aceea că îşi îndrepta de multe ori ostilitatea spre trecut pentru a dovedi că adversarul fusese întotdeauna un bandit şi un trădător. În 1906, scria că Struve fusese contrarevoluţionar încă din 1894 *(Victoria cadeţilor şi sarcinile Partidului Muncitorilor),* deşi nimeni nu ar fi putut bănui aceasta din polemicile lui Lenin cu Struve din 1895, când încă mai colaborau. Lenin l-a considerat ani de-a rândul pe Kautsky una dintre autorităţile cele mai respectabile ale teoriei marxiste, dar, după ce Kautsky a adoptat o poziţie „centristă” în timpul războiului, Lenin l-a denunţat pentru „oportunismul” de care dăduse dovadă, într-o broşură din 1902 *(Statul şi revoluţia),* şi a susţinut că acesta nu mai scrisese ca un marxist încă din 1909

(prefaţă la o broşură a lui Buharin, decembrie 1915). între 1914 şi 1918, în atacurile sale la adresa „şovinişţilor sociali”, Lenin a invocat Manifestul de la Basel al Internaţionalei a ILa, care cerea partidelor să nu se implice în războiul imperialist, dar, după desfiinţarea Internaţionalei a Il-a, s-a vădit că Manifestul nu era decât o înşelătorie a „rebelilor” *(Notele unui publicist,* 1922). Lenin a declarat ani în şir că nu susţinea un curent separat în cadrul mişcării socialiste, ci că el şi bolşevicii susţin aceleaşi
principii ca social- democraţii europeni, în special cei din Germania. Dar în 1920, în *Stângismul, boala copilăriei comunismului,* a dezvăluit faptul că bolşevismul, ca un curent de gândire politică, existase încă din 1903, ceea ce era de altfel adevărat. Perspectiva retroactivă a lui Lenin asupra istoriei este, desigur, nesemnificativă prin comparaţie cu falsificarea sistematică din timpul lui Stalin, când trebuia demonstrat cu orice preţ că evaluarea din prezent a indivizilor şi mişcărilor politice era la fel de valabilă şi pentru trecut. în această privinţă, Lenin nu a făcut decât să deschidă cu modestie un nou drum, aderând de multe ori la un model de gândire raţională: de exemplu, a susţinut până la sfârşit că
Plehanov adusese servicii importante (partidului) prin popularizarea marxismului şi că lucrările sale teoretice trebuiau reeditate chiar dacă Plehanov trecuse cu totul, în acel moment, în tabăra „şovinişţilor sociali”.

Dat fiind că Lenin era interesat numai de efectul politic al scrierilor sale, acestea abundă în repetiţii. El nu se temea să repete mereu şi mereu aceleaşi idei; nu avea nicio ambiţie stilistică, ci era interesat numai de influenţarea partidului şi a muncitorilor. Se poate observa că stilul său atinge culmile brutalităţii în momentul disputelor între facţiuni şi atunci când se adresează activiştilor de partid şi că, atunci când le vorbeşte muncitorilor, o face în termeni mai moderaţi. Unele dintre cuvântările adresate muncitorilor sunt nişte capodopere ale propagandei, cum ar fi cea din broşura *Partidele politice în Rusia*

şi sarcinile proletariatului (mai, 1917), care oferă o descriere concisă şi lucidă a poziţiei fiecărui partid asupra principalelor probleme ale momentului.

Şi în dezbaterile teoretice Lenin era mai preocupat să-şi învingă adversarul printr-un verbalism injurios decât să-i analizeze în detaliu argumentele. *Materialism şi empiriocriticism* oferă un exemplu remarcabil în acest sens, dar mai există şi altele. în 1913, Struve a publicat o carte intitulată *Economia şi preţurile,* în care a susţinut că valoarea, în sensul lui Marx, adică independentă de preţ, era o categorie metafizică şi nonempirică, superfluă din punct de vedere economic. (Aceasta nu era o idee nouă, ci fusese avansată de mai mulţi critici, începând cu Conrad Schmidt.) Lenin a comentat în acest fel:

> Cum sa nu spunem despre această cea mai „radicală" metoda că este metoda cea mai superficială? De mii de ani, omenirea observă că fenomenul schimbului este supus anumitor legi, se străduieşte să înţeleagă aceste legi şi să le exprime mai precis, îşi verifică explicaţiile prin milioane şi miliarde de observaţii zilnice asupra vieţii economice şi, deodată, reprezentantul la modă al unei ocupaţii la modă – colecţionarea de citate (era cât pe-aci să spun: colecţionarea de mărci poştale) – desfiinţează toate acestea: „valoarea este o fantomă". *{Încă o nimicire a socialismului)*

Lenin explică în continuare:

> Preţul este manifestarea legii valorii. Valoarea este legea preţului, adică expresia generală a fenomenului preţului. Despre „independenţă" nu poţi vorbi aici decât pentru a-ţi bate joc de ştiinţă. *(Jbidem)*

Urmează concluzia:

> Izgonirea legilor din ştiinţă nu înseamnă, în realitate, decât introducerea prin contrabandă a legilor religiei. *{Ibidem)*

Şi verdictul:[5]

> Işi închipuie oare domnul Struve că, prin procedee atât de grosolane, va putea să-i înşele pe studenţii săi şi să acopere obscurantismul său? *{Ibidem)*

Acesta este un exemplu tipic al modului în care îşi tratează Lenin adversarul. Struve a afirmat că valoarea nu poate fi calculată independent de preţ;

Lenin spune că a vorbi de independenţă este o parodiere a ştiinţei. Nu exista nicio încercare de a ţine cont de argumentul real, care este înecat într-un potop de cuvinte, plin de insulte.

Trebuie totuşi repetat că Lenin nu se scutea nici pe el însuşi de această abordare pur instrumentală şi tehnică a oamenilor şi a situaţiilor. Nu avea nicio dorinţă de câştig personal; spre deosebire de Troţki, de exemplu, Lenin nu era deloc un *poseur* şi nu era înclinat spre gesturi teatrale. Se privea pe el însuşi ca pe un instrument al revoluţiei, avea o convingere de nezdruncinat că era îndreptăţit să facă ceea ce facea; convingerea lui era atât de mare, încât nu se temea să stea singur sau aproape singur în faţa adversarilor săi politici; se asemăna cu Luther în fermitatea cu care credea că Dumnezeu sau, în cazul sau, Istoria vorbea prin vocea lui. A respins cu dispreţ reproşul făcut, de pildă, de Ledebour la Zimmerwald, că îi chema pe muncitorii ruşi să-şi verse sângele în timp ce el rămânea în siguranţă într-o ţară străină. Astfel de obiecţii erau absurde din punctul lui de vedere, pentru că era în avantajul revoluţiei ca el să acţioneze din străinătate; date fiind condiţiile din Rusia, o revoluţie fără emigraţie era de neimaginat. În orice caz, nimeni nu Lar putea acuza de laşitate. Era capabil să-şi asume cele mai împovărătoare responsabilităţi şi întotdeauna adopta cea mai tranşantă poziţie în dezbateri. Lenin avea, în mod cert, dreptate să le reproşeze liderilor celorlalte grupuri socialiste că se temeau să preia puterea. Ceilalţi credeau că este mai sigur să îşi pună încrederea în legile istorice; Lenin, care nu se temea, a pus în joc miza cea mai mare şi a câştigat.

De ce a câştigat? în mod sigur nu pentru că a prevăzut corect cursul evenimentelor. Profeţiile şi estimările lui erau de multe ori eronate, uneori chiar într-un mod flagrant. După înfrângerea din 1905, Lenin a crezut multă vreme că era iminentă o nouă revoltă, dar, când şi-a dat seama că valul revoluţionar se retrăsese şi că va trebui să mai lucreze mulţi ani în condiţiile reacţiunii, a tras imediat toate concluziile din această situaţie. Când Wilson a fost ales preşedintele Statelor Unite ale

Americii în 1912, a declarat că sistemul celor două partide din America era falimentar în raport cu mişcarea socialistă. În 1913, a afirmat la fel de categoric că naţionalismul irlandez s-a stins în rândurile clasei muncitoare. După 1917, se aştepta în fiecare zi la o revoluţie europeană şi credea că poate conduce economia Rusiei cu mijloacele terorii, însă toate aceste calcule greşite urmau direcţia aşteptărilor sale ca mişcarea revoluţionară să se manifeste mai puternic şi mai devreme decât s-a întâmplat în realitate. Din punctul său de vedere, au fost nişte greşeli norocoase, pentru că numai pe baza estimărilor false a luat hotărârea legată de insurecţia din octombrie 1917. Greşelile sale i-au permis să exploateze la maximum posibilităţile revoluţiei şi au fost, astfel, chiar cauza succesului său. Geniul lui Lenin nu a fost cel al predicţiei, ci al concentrării la un moment dat a tuturor energiilor sociale care puteau fi folosite pentru a acapara puterea şi al subordonării tuturor eforturilor sale şi ale partidului faţă de acest scop unic. Fără fermitatea lui Lenin în atingerea obiectivului său, este de neimaginat că bolşevicii ar fi putut învinge. Ei ar fi prelungit boicotul asupra Dumei dincolo de punctul critic; nu s-ar fi aventurat într-o insurecţie armată care să le ofere numai lor

puterea; nu ar fi semnat[5] Tratatul de la Brest-Litovsk şi probabil nu ar fi adoptat, în ultimul moment, Noua Politică Economică. În situaţiile critice, Lenin a comis acte de violenţă asupra partidului, cu rezultatul că poziţia sa a ieşit învingătoare. Comunismul mondial, aşa cum îl cunoaştem astăzi, este într-adevăr opera lui.

Nici Lenin, nici bolşevicii nu „au făcut” revoluţia. încă de la începutul secolului, era evident că autocraţia se afla într-o situaţie precară, deşi nicio „lege istorică” nu anticipa modul în care se va prăbuşi. Revoluţia din Februarie s-a datorat coincidenţei între mai mulţi factori: războiul, revendicările ţăranilor, amintirile despre 1905, conspiraţia liberalilor, susţinerea din partea Antantei, radicalizarea maselor muncitoreşti. Pe măsură ce procesul revoluţionar avansa, sloganul

dominant era cel al puterii sovietice şi cei care au susţinut Revoluţia din Octombrie voiau putere pentru soviete, nu pentru partidul bolşevic. Dar „puterea sovietelor” era o utopie anarhistă, visul unei societăţi în care masele de oameni, în majoritatea lor ignoranţi şi analfabeţi, să ia decizii în cadrul unor adunări de masă permanente în privinţa tuturor chestiunilor economice, sociale, militare şi administrative. Este dificil să se afirme chiar că puterea sovietică a fost răsturnată. Sloganul „soviete fără comunişti” a fost folosit frecvent în revoltele populare împotriva bolşevicilor, dar în practică el nu însemna nimic. Ei (bolşevicii) au reuşit să obţină sprijin pentru ei înşişi, în calitate de *guvern sovietic,* şi să canalizeze energiile revoluţiei într-o vreme în care erau singurul partid pregătit să guverneze fără niciun sprijin.

Cu toate acestea, procesul revoluţionar real a fost unul sovietic, mai degrabă decât unul specific bolşevic, şi, în anii de după revoluţie, cultura, atmosfera şi obiceiurile noii societăţi reflectau faptul că ea se născuse dintr-o explozie în care bolşevicii fuseseră forţa cea mai bine organizată fără a fi nici pe departe o majoritate a societăţii. Revoluţia nu a fost un *coup d’état* bolşevic, ci o adevărată revoluţie a ţăranilor şi a muncitorilor. Numai bolşevicii J 5

> 5

au reuşit să culeagă roadele ei pentru scopurile lor proprii; victoria lor a însemnat în acelaşi timp o înfrângere a revoluţiei şi a ideilor comuniste, chiar şi în versiunea lor bolşevică. Lenin a descris cu o admirabilă claritate pericolele viitoare, la cel de-al Xl-lea Congres al Partidului, din martie 1922 (ultimul la care a participat). Vorbind despre slăbiciunea comuniştilor în raport cu cultura moştenită din vremurile ţariste, el spunea:

> Dacă poporul cuceritor are un nivel de cultură mai înalt decât cel al poporului învins, atunci el îi impune acestuia din urmă cultura sa; în caz contrar, însă, se întâmpla ca poporul învins sa impună cultura sa poporului cuceritor. Nu s-a întâmplat oare ceva asemănător în capitala R.S.ES.R, nu s-a întâmplat oare ca aceşti 4 700 de comunişti (aproape o divizie întreagă, şi toţi dintre cei mai buni) să se fi pomenit subordonaţi unei culturi străine? E adevărat că aici s-ar putea crea oarecum impresia că cei învinşi au o cultură înaltă. Dar nu e nicidecum aşa. Ei au o

cultură

mizeră, insignifiantă, dar superioară, totuşi, aceleia pe care o avem noi. (Raportul politic al Comitetului Central al P.C. [B) din Rusia din cadrul Congresului al Xl-lea al P.C. [B] din Rusia)

Aceasta este una dintre cele mai pătrunzătoare observaţii făcute de Lenin despre statul pe care l-a creat. Sloganul „să învăţăm de la burghezie" a fost aplicat într-un mod care nu era doar tragic, ci şi grotesc. Cu o strădanie imensă şi cu un succes numai parţial, bolşevicii au asimilat, aşa cum continuă să o facă şi acum, realizările tehnice ale lumii capitaliste. Fără niciun fel de strădanie, au adoptat uşor şi în întregime metodele de administrare şi guvernare ale funcţionarilor taris ti. Visurile revoluţionare au supravieţuit numai sub forma unor expresii trunchiate care ornamentau imperialismul totalitar al regimului.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Surse folosite în text:

Lenin, V.L, *Collected Works,* 45 de volume, Lawrence & Wishart,
Londra, 1960-1970,

Marx, K., *Capital,* Lawrence & Wishart, Londra, 1974.

McLellan, D., *KarlMarx: Early Texts,* Blackwell, Oxford, 1971.

Sorel, G., *Reflections on Violence,* trad. T.E. Hulme şi J. Roth, The Free Press, Glencoe, 1950.

Trotsky, L., *The Defence of Terrorism,* Labour Publishing Co. & Allen & Unwin, Londra, 1921.

Traducerile în limba română folosite în această ediţie au fost preluate din:

V.L Lenin, *Opere,* Editura Partidului Muncitoresc Român, voi. 1, 1948.

V. L Lenin, *Opere,* Editura Partidului Muncitoresc Român, voi. 3, 1951.

VI. Lenin, *Opere,* Editura Partidului Muncitoresc Român, Bucureşti,
voi. 20,[3]1951.

V.L Lenin, *Opere,* Editura Partidului Muncitoresc Român, Bucureşti, voi. 21, 1952.
V. L Lenin, *Opere,* Editura Partidului Muncitoresc Român, Bucureşti, voi. 22,' 1952.
VI. Lenin, *Opere,* Editura pentru Literatură Politică, Bucureşti, voi. 4, 1953.
V.L Lenin, *Opere,* Editura Pentru Literatură Politică, Bucureşti, voi. 5, 1953.
V.L Lenin, *Opere,* Editura Pentru Literatură Politică, Bucureşti, voi. 6, 1953.
V. L Lenin, *Opere,* Editura pentru Literatură Politică, Bucureşti, voi. 24, 1954.
VI. Lenin, *Opere,* Editura pentru Literatură Politică, Bucureşti, voi. 25, 1954.

VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 26, 1954.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 27,’ 1955.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 28,’ 1955.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 10, 1956.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 29, 1956.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 30,’ 1956.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 31’1956.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 32,’ 1956.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 12,’ 1957.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, de Bucureşti, voi. 15,’1957.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Bucuresti.
VI. Lenin, *Opere,* Editura de Stat pentru Literatură Politică, voi. 34, 1958.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

Internaţionala a Il-a

Beer, My., *Fifty Years of International Socialism,* Londra, 1937.

Braunthal, J., *Geschichte der Internationale,*

Hanovra, 2 volume, 1961-1963.
Cole, *A History of Socialist Thought,* vol. Ill: *The Second International,* Londra, 1956.
Compère-Morel, A.C.A., *Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative de Tlnternationale ouvrière,* Paris, 8 volume, 19121913.
Van den Esch, P., *La Deuxième Internationale, 1889—1914. Etude critique des sources, essais bibliographiques,* Paris şi Haga, 1964.
Settembrini, D., *Socialismo e rivoluzione dopo Marx,* Napoli, 1974.
Ortodoxia germana
Karl Kautsky
Kautsky, K., *Karl Marx ökonomische Lehre,* Stuttgart, 1887.
Kautsky, K., *More und seine Utopie,* Stuttgart, 1888.
Kautsky, K., *Die Klassengegensätze von 1789,* Stuttgart, 1889.
Kautsky, K., *Dar Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert,* Stuttgart, 1892 (ultima ediţie, Hanovra, 1964).
Kautsky, K., *Die Vorläufer des neueren Sozialismus,* Stuttgart, 1895.
Kautsky, K., *Die Agrarfrage,* Stuttgart, 1899.
Kautsky, K., *Bernstein und das sozialdemokratische Kritik. Eine Anti-Kritik,* Stuttgart, 1899.
Kautsky, K., *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch,* Stuttgart, 1906.
Kautsky, K., *Patriotismus und Sozialdemokratie,* Leipzig, 1907.
Kautsky, K., *Der Ursprung des Christentums,* Stuttgart, 1908.
Kautsky, K., *Der Weg zur Macht,* Berlin, 1914.
Kautsky, K., *Der politische Massenstreik,* Berlin, 1914.
Kautsky, K., *Demokratie oder Diktatur,* Berlin, 1918.
Kautsky, K., *Terrorismus und Kommunismus,* Berlin, 1919.
Kautsky, K., *Von der Demokratie zur Staatssklaverei,* Berlin, 1921.
Kautsky, K., *Die materialistische*

Geshichtsauffassung, Berlin, 1927. Despre Karl Kautsky
Blumenberg, W., *Karl Kautskys literarisches Werk,* Haga, 1960.
Ein Leben für den Sozialismus. Erinnerungen an Karl Kautsky, Hanovra, 1954, f.a.
Matthias, E., *Kautsky und der Kautskyanismus,* în *Marxismusstudien,* voi. II, Tübingen, 1957.
Waidenberg, M., *Wzlot i upadek Karo la Kautsky ego {Ascensiunea şi declinul lui Kautsky),* voi. I şi II, Cracovia, 1972.
Franz Mehring
Mehring, E, *Gesammelte Schriften,* ed. T. Hoehle, H. Koch şi J. Schleifstein, Berlinul de Est, 1960.
Schleifstein, J., *Franz Mehring. Sein marxistisches Schaffen 18911919,* Berlinul de Est, 1959.
Heinrich Cunow
Cunow, H., *Die Marxsche Geschichte, Gesellschaft und Staatstheorie,* voi. I şi II, Berlin, 1920-1921.
Cunow, H., *Ursprung der Religion und des Gotteglaubens,* Berlin, 1924.
Rosa Luxemburg
Luxemburg, R., *Die industrielle Entwicklung Polens,* Leipzig, 1898.
Luxemburg, R., *Sozialreform oder Revolution!,* Leipzig, 1899.
Luxemburg, R., *Maasens treik, Partei und Gewerkschaften,* Hamburg, 1906.
Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapital,* Berlin, 1913.
Luxemburg, R., *Die Krise der Sozialdemokratie,* Zürich, 1916.
Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals oder was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben. Eine AntiKritik,* Leipzig, 1921.
Luxemburg, R., *Einführung in die Nazionalökonomie,* traducere de P. Levi, Berlin, 1925.
Luxemburg, R., *Die Russische Revolution. Eine kritische Würdiging aus dem Nachlass,* traducere de P. Levi, Berlin, 1932.
Luxemburg, R., *Politische Schriften,* traducere de Ossip K. Flechtheim, Frankfurt şi Viena, 3 volume, 1966-1968.

Luxemburg, R., *Selected Political Writings,* R. Looker, Londra, 1972.

Despre Rosa Luxemburg

Ciolkosz, A., *Röza Luksemburg a rewolucja rosyjska {Rosa Luxemburg şi Revoluţia Rusa),* Paris, 1961.
Frölich, P., *Rosa Luxemburg. Gedanke und Tat,* Paris, 1939.
Kowalik, T., *Roza Luksemburg Teoria akumulacji i imperializmu (Rosa Luxemburg. Teoria acumulării şi a imperialismului),* Varşovia, 1971.
Nettl, J.P, *Rosa Luxemburg,* Londra, vol. I şi II, 1966.
Roland-Holst, H., *Rosa Luxemburg: ihr Leben und Wirken,* Zürich, 1937.

Eduard Bernstein şi revizionismul

?

Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie,* Stuttgart, 1899.
Bernstein, E., *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus,* Berlin, 1901.
Bernstein, E., *Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland,* Breslau, 1905.
Bernstein, E., *Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung,* 3 volume, 1907-1910.
Bernstein, E., *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution,* ediţia a 2-a, Stuttgart, 1908 (ultima ediţie, Hanovra, 1964).
Bernstein, E., *Errinerungen,* Berlin, 1920.

Despre Eduard Bernstein

Angel, P., *Edouard Bernstein et Révolution du socialisme allemand,* Paris, 1961.
Gay, P., *The Dilemma of Democratic Socialism,*
Londra, 1952.
Meyer, Th., *Bernsteins konstruktiver Sozialismus,* Berlin şi Bonn, 1977.

’

Marxişti francezi

Jean Jaurès

Blum, *V,Jean Jaurès,* Paris, 1937.
Challaye, E, *Jaurès,* Paris, 1936.
Hampden, *J.,Jean Jaurès,* 1943.
Jaurès, J., *Oeuvres,* Max Bonnafous, Paris, ediţie incompletă, 9 volume, 1931-1939.
Levy, L., *Anthologie de Jean Jaurès,* Paris, 1946.

Rappaport, C., *Jean Jaurès, Rhomme, le penseur, le socialiste,* Paris, 1915.
Paul Lafargue
Lafargue, R, *Le Droit à la paresse,* Paris, 1883.
Lafargue, P., *Ldéalisme et matérialisme dans la conception de RHistoire,* Lille, 1901.
Lafargue, P., *Le Déterminisme économique de Karl Marx,* Paris, 1928 (prima ediţie, 1907).
Lafargue, P., *Critiques littéraires,* Paris, 1936.
Varlet, J. (ed.), *PaulLafargue, théoricien du marxisme,* Paris, 1933.
Stolze, C., *Paul Lafargue, théoricien, militant du socialisme,* Paris, 1937.
Georges Sorel
Freund, M., *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus,* Frankfurt-pe-Main, 1932.
Goriely, G., *Le Pluralisme démocratique de Georges Sorel,* Paris,
1962.
Horowitz, I.L., *Radicalism and the Revolt against Reason,* Londra, 1962.
Piron, G., *Georges Sorel,* 1927.
Roth, J.J., *The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo,* in
Journal of Modern History, vol. 39, martie 1967.
Sorel, G., *Réflexions sur la violence,* Paris, 1908.
Sorel, G., *La Décomposition du marxisme,* 1908 (ediţia a 3-a, Paris, 1910).
Sorel, G., *Matériaux dune théorie du proletariat,* ediţia a 3-a, Paris, 1919.
Sorel, G., *Les Illusions du progrès,* Paris, 1947.
Antonio Labriola
Dal Pane, L., *Antonio Labriola. La vita e ilpensiero,* Roma, 1935. Labriola, A., *Della coscienza morale,* Napoli, 1873.
Labriola, A., *La concezione materialista della storia,* ediţia a 2-a, Bari, 1906.
Labriola, A., *Scritii vari di filosofia epolitica,* Bari, 1906.
Labriola, A., *Opere,* Milano, 3 volume, 1959.
Marxişti polonezi
Brzozowski, S., *Kultura i oycie {Cultura şi viaţa),* Lemberg, 1907.

Brzozowski, S., *Idee {Idei),* Lemberg, 1910.
Brzozowski, S., *Listy {Scrisori),* M. Stroke, Cracovia, vol. I şi II, 1970.
Kelles-Krauz, K., *Pisma Wy brane {Scrieri alese),* Varşovia, vol. I şi II, 1962.
Kowalik, T., *Krzywicki,* Varşovia, 1965.
Krzywicki, L., *Dziela {Opere),* Varşovia, 1957.
Stawar, A., *O Brzozowskim i inne szkice {Despre Brzozowski şi alte eseuri),* Varşovia, 1961.
Suchodolski, B., *Stanislaw Brzozowski. Roswôj ideologii {Stanislaw Brzozowski. Evoluţia ideologiei sale),* Varşovia, 1933.
Walicki, A., *Stanislaw Brzozowski – drogi mysli {Stanislaw Brzozowski – Căile gândirii),* Varşovia, 1977.
Austro-marxişti, kantieni în marxism
Adler, M., *Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft,* în Marx-Studien, Viena, vol. 1, 1904.
Adler, M., *Der Sozialismus und die Intellektuellen,* Viena, 1910.
Adler, M., *Marxistische Probleme,* Stuttgart, 1913.
Adler, M., *Der soziologishe Sinn der Lehre von Karl Marx,* Leipzig, 1914.
Adler, M., *Politik und Moral,* Leipzig, 1918.
Adler, M., *Demokratie und Rätesystem,* Viena, 1919.
Adler, M., *Die Staatsauffassung des Marxismus,* Viena, 1922 (ultima ediţie, Darmstadt, 1964).
Adler, M., *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik,* Viena, 1924.
Adler, M., *Kant und der Marxismus, Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen,* Berlin, 1925.
Adler, M., *Lehrbuch der materialitischen Geschichtauffassung,* Berlin, voi. I, 1930, şi Viena, voi. II, 1969.
Adler, M., *Das Rätsel des Gesellschafi,* Viena, 1936.
Bauer, O., *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie,* Viena, 1907.
Bauer, O., *Grosskapital und Militarismus,* Viena, 1911.
Bauer, O., *Nationalkampf oder Klassenkampfi,* Viena, 1911.

Bauer, O., *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?,* Viena, 1920.
Bauer, O., *Das Weltbild des Kapitalismus,* Jena, 1924.
Bauer, O., *Sozialdemokratie, Religion und Kirche,* Viena, 1927.
Bauer, O., *Eine Auswahl aus seinem Lebenswerk mit einem Lebensbild Otto Bauers,* Julius Branthal, Viena, 1961.
Cohen, H., *Kants Begründung der Ethik,* Berlin, 1877.
Cohen, H., *Ethik des reinen Willens,* Berlin, 1904.
Hilferding, R., *Böhm-Bawerks Marx Kritik,* în Marx-Studien, Viena, voi. I, 1904.
Hilferding, R., *Das Finanzkapital,* Viena, 1910.
Renner, K., *Staat und Nation,* Viena, 1899.
Renner, K., *Mehrarbeit und Mehrwert,* Viena, 1902.
Renner, K., *Die soziale Funktion der Rechtinstitute,* Viena, 1904.
Renner, K., *Der deutsche Arbeiter und der Nationalismus,* Viena, 1910.
Renner, K., *Staatswirtschaft, Weltwirtchaft und Sozialismus,* Berlin, 1929.
Staudinger, F., *Ethik und Politik,* Berlin, 1899.
Staudinger, F, *Kulturgrundlagen der Politik,* Jena, voi. I şi II, 1914.
Vorländer, K., *Kant und der Sozialismus,* Berlin, 1900.
Vorländer, K., *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus,* Tübingen, 1911.
Vorländer, K., *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus,* Berlin, 1920.
Vorländer, K., *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen,* Berlin, 1921.
Vorländer, K., *Von Machiavelli bis Lenin,* Leipzig, 1926.
Woltmann, L., *System des moralischen Bewusstsein,* Düsseldorf, 1898.
Woltmann, L., *Der historische Materialismus,* Düsseldorf, 1900.

Woltmann, L., *Austromarxismus,* H.J. Sankühler & R. de la Vega, Frankfurt şi Viena, 1970.
Woltmann, L., *Marxismus und Ethik,* H.J. Sankühler *&L* R. de la Vega, Frankfurt, 1970.
Lucrări despre austro-marxism
Heintel, P., *System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers,* Viena şi München, 1967.
Kautsky, B., *Geistige Strömungen im österreischischen Sozialismus,* Viena, 1953.
Lesler, N., *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis,* Viena, Frankfurt şi Zürich, 1968.
Steiner, H., *Bibliographie zur Geschichte der österreichischen Arbeiterbewegung,* Viena, Frankfurt şi Zürich, vol. I şi II, 1967.
Marxismul rus
Akselrod, L., *Filosofskie ocherki {Eseuri filosofice),* St. Petersburg, 1906.
Akselrod, P.B., *Istoricheskoe polozhenie i vzaimootnoshenie liberalhoy i sotsialisticheskoy demokratii v Rossii {Situaţia istorică şi relaţia mutuală dintre democraţia liberală şi socialistă în Rusia),* Geneva, 1898.
Akselrod, P.B., *Rabochii klass i revolutsionnoe dvizhenie w Rossii {Clasa muncitoare şi mişcarea revoluţionară în Rusia),* St. Petersburg, 1907.
Avrich, P, *The Russian Anarchists,* Princeton, 1967.
Avtorchanov, A., *Proiskhozhdenie partokratii {Originile partocraţiei),* Frankfurt, 2 volume, 1973.
Baron, S.H., *Plekhanov, The Father of Russian Marxism,* Stanford, 1963.
Berdiaev, N., *The Origin of Russian Communism,* Londra, 1963.
Billington, J., *Michailovski and Russian Populism,* Oxford, 1958.
Bogdanov, A., *Kratii kurs ekonomicheskoy nauki {Un curs scurt de ştiinţă economică),* Moscova, 1897.
Bogdanov, A., *Osnovenye elementy istoricheskogo uzglyada na prirodu (Elemente esenţiale ale concepţiei istorice asupra naturii),* St. Petersburg, 1899.

Bogdanov, A., *Empiriomonizm,* St. Petersburg, 3 volume, 1905.
Bogdanov, A., *Vera i nauka (Credinţă şi ştiinţa),* Moscova, 1910.
Conquest, R., *Lenin,* Londra, 1972.
Dan, F., *Proiskhozhdenie bolshevizma (Originea bolşevismului),* New York, 1946.
Deutscher, L, *The Prophet Armed. Troţki 1879—1921,* Londra, 1954.
Fomina, V.A., *Filosofskie vzglyady G.V. Plekhanova (Concepţii filosofice ale lui Plehanov),* Moscova, 1955.
Grille, D., *Lenins Rivals. Bogdanov und seine Philosophie,* Köln, 1966.
Haimson, L.H., *The Russian Marxists and the Origins oj Bolshevism,* Cambridge, Mass., 1955.
Hare, R., *Portraits of Russian Personalities between Reform and Revolution,* Londra, 1959.
Hare, R., *Lz glubiny Sbornik statey o russkoi revolutsii (Din adâncuri. O colecţie de eseuri despre Revoluţia Rusă),* Paris, 1967 (prima ediţie, 1918).
luşchevici, P, *Stolpy filosofikoy ortodoksii (Pilonii ortodoxiei filosofice),* Sankt- Petersburg, 1910.
Kindersley, R., *The First Russian Revisionists. A Study of „Legal Marxism' in Russia,* Oxford, 1962.
Kline, G.L., *Religious and Anti-religious Thought in Russia,* Chicago, 1968.
Kucharzewksi, J., *The Origins of Modern Russia,* New York, 1948.
Lenin, V.I., *Essentials of Lenin,* Londra, 1947.
Lenin, V.I., *Sochinenia (Opere),* ediţia a 5-a, 55 de volume, 1959— 1965.
Lossky, N.O., *History of Russian Philosophy.* New York, 1969.
Lunacearski, A.W., *Sobranie sochinenii (Culegere de scrieri),* Moscova,
8 volume, 1963-1967.
Martov, L., *Zapiski sotsial-demokrata (Notele unui social-democrat),* Berlin, 1922.
Martov, L., *Lstoria rossiiskoi sotsial-demokratii (Lstoria social- democraţiei ruse),* Moscova, 1923.
Martov, L., *Mirovoy bolshevizm (Bolşevismul*

mondial), Berlin, 1923. ’
Meyer, A., *Ocherki filosofii kollektivizma (Eseuri despre filosofia colectivismului),* Sankt-Petersburg, 1906.
Meyer, A., *Ocherkipo filosofii markisma. Filosofikii sbornik {Eseuri despre filosofía marxismului. O culegere filosofica),* St. Petersburg, 1908.
Meyer, A., *Leninism,* New York, 1962.
Parvus (A.L. Helphand), *Rossia i Revolutsia {Rusia şi Revoluţia),* Sankt-Peters burg, 1906.
Pipes, R., *Social Democracy and the Sankt-Petersburg Labor Movement 1885—1897,* Cambridge, Mass., 1963.
Pipes, R., *Narodnichestvo: A Semantic inquiry,* în Slavic Review, septembrie 1964.
Pipes, R. (coord.), *Revolutionary Russia,* Cambridge, Mass., 1968.
Pipes, R., *Struve, Liberal on the Left 1870—1905,* Cambridge, Mass., 1970.
Plehanov, G.V., *Problemy idealizma {Problemele idealismului),* Sankt-Pe terburg, 1903.
Plehanov, G.V., *Sochinenia {Operé),* Moscova, 26 de volume, 1922-1927.
Plehanov, G.V., *Essays in the History of Materialism,* Londra, 1934.
Plehanov, G.V., *Ln Defence of Materialism,* trad. A. Rothstein, Londra, 1947-
Plehanov, G.V., *The Role of the Individual in History,* Londra, 1950.
Plehanov, G.V., *Art and Social Life,* A. Rothstein, Londra, 1953. Plehanov, G.V., *Selected Philosophical Works,* Moscova, 1961. Rosenberg, A., *A History of Bolshevism from Marx to the First Five- Year Plarr* Londra, 1934.
Schapiro, L., *The Communist Party of the Soviet Union,* Londra, 1960.
Schapiro, L., Reddaway, P. (coord.), *Lenin: the Man, the Theorist, the Leader,* Londra, 1967.
Scheibert, R, *Von Bakunin zu Lenin,* vol. I, Leiden, 1956.
Shub, D., *Lenin. A Biography,* New York, 1949, şi Londra, 1967.
Struve, P.B., *Kriticheskie zametki k voprosu ob*

ekonomicheskom razvitii Rossii {Observaţii critice despre problema dezvoltării economice a Rusiei), Sankt- Petersburg, 1894.
Treadgold, D.W., *Lenin and his Rivals, 1898—1906,* Londra, 1955.
Trotsky, L.D., *Sochinenia {Operé),* Moscova, 21 de volume, 1925-1927 (ediţie incompletă).
Ulam, A.B., *Lenin and the Bolsheviks,* Londra, 1965 (ediţia a 2-a, 1969).
Valentinov, N., *Filosofikie postroe bia marksizma. Kriticheskie ocherki (Fundamentele filosofice ale marxismului. Eseuri critice),* Moscova, 1908.
Valentinov, N., *E. Makh i Marksizm (E. Mach şi marxismul),* Moscova, 1908.
Valentinov, N., *Veckhi. Sbornik statey o russkoi inteligentsii (Marcaje rutiere. O culegere de eseuri despre intelighenţia rusa),* Moscova, 1909 (reeditare, Frankfurt, 1967).
Valentinov, N., *Vstrechi s Leninym (întâlniri cu Lenin,* cu o prefaţă de
L. Schapiro), Londra, 1968.
Venturi, E, *Roots of Revolution,* Londra, 1960.
Walicki, A., *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of Russian Populism,* Oxford, 1969.
Walicki, A., *Rosyjska Filozofia i my şi spoleczna od oswiecenia do marksizmu (Filosofic rusă şi gândire socială de la Iluminism la marxism),* Varşovia, 1973.
Wolfe, B.D., *Three Who Made a Revolution. A biographical History,* New York, 1948.
Yassour, A., *Leçons de la révolution de 1905. La Controverse Lénine-Bogdanov,* teză de doctorat, Paris, 1967.
Yassour, A., *Bogdanov et son œuvre,* în Cahiers du Monde Russe et Soviétique, vol. X, 1969.
Zeman, Z.A.B., Scharlam, W.B., *The Merchant of Revolution. The Life of A. L. Help hand (Parvus) 1867-1924,* Londra, 1965.
Zenkovs ki, VV, *A History of Russian Philosophy,* trad. G.L. Kline, 2 volume, New York, 1953.